N° 5 1934 Mai

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

# Le Christ mystique centre de la théologie comme science

On veut exposer en ces pages, une façon de concevoir la théologie.

Pour la présenter avec tous les développements qu'elle comporterait, il faudrait un gros volume. Ce volume, Dieu aidant, on espère bien l'achever quelque jour. En attendant, ce sont seulement ses grandes lignes que l'on voudrait proposer au lecteur, comme autant de suggestions et de questions. Peut-être provoqueront-elles des remarques et des corrections utiles.

*La théologie est la science humaine du donné révélé.*

Par elle-même, la vérité proprement divine n'est pas objet de science humaine, parce qu'elle dépasse les facultés humaines. Si elle l'est, c'est exclusivement parce que Dieu l'a mise à la portée de l'homme, en l'Homme-Dieu.

Mais, une fois cet acte de miséricorde accompli, le Verbe lui-même étant devenu chair et la vérité divine ayant été prêchée en paroles humaines, il est possible à l'esprit des hommes, par la grâce de Dieu, de connaître l'intérieur même de Dieu.

Plus même : l'action du Verbe incarné a si profondément remué notre terre, la vérité qu'il a annoncée a si puissamment

agi sur les hommes, qu'il n'est plus possible de connaître complétement notre univers ni notre race, sans connaître aussi le facteur surnaturel qui a soulevé le monde.

Davantage encore : non seulement une science humaine du révélé est possible ; non seulement elle est indispensable pour que, dans l'ordre actuel des choses, la science naturelle humaine soit totale; mais, en plus, cette science est obligatoire. Dieu même, peut-on dire, nous impose de la construire, et le révélé n'est pas reçu comme il doit l'être, tant qu'il n'est pas reçu — entre autres — comme objet de science, et de science humaine. Sans doute, l'acte propre que Dieu réclame de notre intelligence par rapport aux vérités surnaturelles, ce n'est pas l'investigation scientifique, mais la totale acceptation. Et cette acceptation, pour porter sur un objet si surhumain, n'est possible qu'avec l'aide de Dieu. Elle a nom, dans le ciel, vision béatifique; elle a nom, sur la terre, acte de foi. Mais, précisément, cet acte de foi, s'il est divin par la grâce qui le soutient, est humain par la faculté qui l'accomplit. Dieu ne le fait pas à notre place; il nous le fait faire. Et ce geste, divin et théologal en son origine, en son contenu et en son terme, est cependant un acte de notre intelligence mue par notre volonté. Comme précise la théologie : *elicitur ab intellectu speculativo.* Or, cette intelligence est, par essence, un appétit d'intellection. En insérant en elle sa vérité, Dieu même impose celle-ci à nos recherches. Si l'homme cherche à voir clair en sa foi, le responsable, si l'on ose s'exprimer de la sorte, est celui qui a fait et l'intelligence pour comprendre, et la foi pour s'implanter dans l'intelligence.

L'acte de foi est donc impossible sans un désir d'explication, si minime qu'on voudra : l'adhésion même de l'intelligence au surnaturel est nécessairement un premier effort, un simple germe d'effort, si l'on veut, d'intellection de ce surnaturel, sinon il ne serait pas un acte d'intelligence.

Le travail théologique viendra après; il sera l'œuvre de spécialistes; il exigera de longues préparations d'ordre philosophique et scientifique; il requerra la collaboration de générations

nombreuses de chercheurs. N'importe, il ne fera qu'effectuer de façon rigoureuse, consciente et systématique, ce qui s'ébauchait dès le premier contact de la vérité divine et de l'intelligence humaine. Entre lui, si savant soit-il, et la foi de n'importe quel chrétien, la continuité est parfaite, et jamais la véritable foi ne se désintéressera de la vraie théologie.

Si l'intelligence a besoin de la foi, dès que la foi est offerte, pour être pleinement intelligence, c'est-à-dire, pour connaître le mieux possible le suprême Intelligible; la foi, sitôt qu'elle est reçue, a besoin d'intellection, pour être vraiment la foi, c'est-à-dire, pour être une vertu de l'intelligence. Aussi, en cherchant à la comprendre, l'intelligence ne verse ni dans l'orgueil, ni dans le rationalisme; elle offre à la vérité le seul hommage, le seul amour dirait-on volontiers, dont elle soit capable en tant qu'intelligence. S'abstenir de cet hommage et garder le don de Dieu sans y ajouter d'explication, comme une pièce d'or qu'on enfouirait en terre, serait du mépris et un commencement de rupture, tout analogue à ce que serait, pour la volonté, l'indifférence devant le bien et le refus de coopérer à la grâce : *Serve male et piger...*

Quant au moyen de chercher cette intellection, il dépend de la nature de l'esprit, et, pour le découvrir, il est utile de voir quelle méthode le même esprit emploie, pour un but analogue, dans les autres domaines du savoir.

*En général, l'explication scientifique se fait par unification. Elle consiste à ramener à l'unité les différents objets étudiés, en les reliant entre eux et en les rattachant tous à un intelligible premier.*

Comprendre, en effet, c'est saisir en soi-même les objets à comprendre, de telle sorte que l'unité, dans laquelle ils s'organisent en nous, soit aussi identique que possible à l'unité qui les tient tous ensemble en eux.

A la base de cet argument épistémologique, se trouve une raison ontologique. L'intelligence ne comprend bien que ce qui

est un, parce que l'être, qui seul est intelligible, est aussi un, dans la mesure où il est être. En tendant à l'un, la connaissance tend donc à l'être, c'est-à-dire à ce qui, dans la mesure où il est être, s'explique par soi.

Aussi la science humaine, quels que soient les objets qu'elle étudie, vise toujours à les unifier aussi totalement que possible. On peut même dire qu'elle ne tend pas à autre chose. Qu'on la définisse avec les scolastiques comme une connaissance par les causes, ou qu'on voie en elle, avec les modernes, une connaissance par les lois, en tous cas, on la considère comme une œuvre de synthèse et d'unification.

Pour les scolastiques, à l'idée de connaissance par les causes se rattachait l'idée d'intellection par réduction à un intelligible premier : la seconde correspondant, dans l'ordre des explications, à ce qu'est la première dans l'ordre des réalités. L'intelligible premier est la vérité qui est, ou plutôt qui est censée, à l'intérieur d'une science, parfaitement claire et limpide pour l'esprit. Généralement, elle est quelque conclusion qu'établit une science supérieure, mais, que, dans la science dont il s'agit, on n'a pas à expliquer, mais à utiliser pour expliquer tout le reste. Dans ce but, on lui relie, on lui ramène, on lui « réduit » ce reste, de telle sorte qu'il reçoive en lui l'écoulement de la clarté qui est en elle.

Dans la conception de la science qui prévaut actuellement, la notion de premier intelligible n'est guère apparente. Elle n'est pas absente cependant. En définitive, par exemple, le travail obstiné par lequel les savants s'efforcent de traduire en chiffres le réel empirique et de le mettre en équation, n'est autre chose que la recherche d'un premier intelligible.

*Toutes proportions gardées, la théologie, elle aussi, consiste pour une part à unifier toutes les parties du donné révélé en les ramenant toutes à un intelligible premier.*

« Toutes proportions gardées », disons-nous. La théologie, en effet, n'est pas une science exactement comme les autres sciences, et, par conséquent, l'unification dans laquelle elle

consiste, ne peut pas être rigoureusement semblable à l'unification qui se fait dans les autres sciences. Aussi bien, autre est la manière d'unifier en mathématiques, en physique, en zoologie ; autre aussi doit-elle être en théologie.

« La théologie consiste pour une part », disons-nous aussi. Il est bon de le rappeler, en effet, le travail que nous voulons faire est partiel et il laisse bien grande la place à d'autres labeurs théologiques. Ces autres labeurs sont nécessaires : la théologie scolastique, la théologie positive, et toutes leurs parties, sont indispensables. Encore, pourrait-on faire remarquer, ces autres labeurs aussi, précisément parce qu'ils sont scientifiques, sont un travail de groupement, de synthèse, d'unité.

Mais, en ces pages, c'est d'une manière plus pure et plus exclusive, c'est aussi d'une manière qui s'attache plus directement et plus exclusivement au dogme, que l'on veut chercher l'unité.

Le tout est de voir si le dogme est susceptible d'être unifié de la sorte, et, en particulier, s'il comporte une unité et un intelligible premier.

*Il y a, dans la vérité révélée, une unité et un intelligible premier.*

A priori, c'est, à tout le moins, vraisemblable. Dieu qui a fait et notre intelligence, et la révélation, et qui a fait la révélation pour être admise par notre intelligence, ne l'a pas faite inassimilable pour cette intelligence.

Il est l'un, et ses œuvres, dans la mesure de leur perfection, lui ressemblent. La révélation, qui est son œuvre par excellence dans l'ordre de la connaissance, doit donc être une aussi, à un degré excellent. Car enfin, *ens et unum convertuntur* ; l'unité accompagne nécessairement l'être ; et elle est d'autant plus achevée, que l'être qu'elle affecte est plus parfait.

Unité réelle donc, mais réelle avec une perfection que les unités naturelles ne peuvent avoir. Autant l'ordre de la grâce et de la révélation dépasse notre nature et la portée de nos facultés, autant l'unité qu'il comporte doit l'emporter, en réalité

et en solidité, sur toutes les autres unités. Cet ordre est mystérieux, son unité le sera donc aussi ; on n'y est élevé que par grâce, ainsi aussi son unité : on n'en aura de connaissance que dans la mesure où Dieu nous y fera monter ; cet ordre, enfin, est chose de foi, l'unité où il s'organise le sera aussi.

On peut donc se rassurer tout de suite : unifier le révélé n'est pas le faire rentrer dans les cadres naturels de notre pensée : ce serait l'altérer, sous prétexte de le comprendre. L'unité du surnaturel doit être la sienne, non la nôtre.

Unifier le surnaturel n'est pas davantage le transformer en un système abstrait et froid : il est vie et amour ; son unité doit être vivante et ardente.

Ce qu'on vient de dire sur l'unité, il faudrait le répéter pour le premier intelligible.

Lui aussi doit être mystérieux, surnaturel et vivant. Quand donc on l'appelle premier intelligible, on ne veut pas affirmer qu'il soit tout diaphane devant la pensée humaine. Au contraire : premier intelligible dans l'ordre du mystère, il ne peut être intelligible qu'à la manière spéciale dont le sont les mystères. Mais, cette intelligibilité là, il doit l'avoir au maximum.

Même par rapport à notre pensée, il est premier, comme l'est aussi, d'ailleurs, tout l'ordre surnaturel. On le comprendra donc, non pas en le rendant intelligible en soi-même, à l'aide de quelque intellect agent ou de quelque argumentation subtile, mais étant rendu, par lui et par sa grâce, intelligent en lui.

Les pages qui précèdent, pour ce qui concerne les idées principales, ne font que répéter ce qui est enseigné dans la Constitution *De fide catholica*, promulguée au Concile du Vatican (Sessio III, cap. 4). Voici le passage :

*Ac ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur* (1). L'affirmation est nette : par la foi et par le secours de Dieu, la raison peut parvenir à une certaine intelligence des

(1) DENZINGER, 1796.

mystères eux-mêmes. Cette intelligence sera le fruit de nos efforts : *ratio quaerit*, dit le texte. Mais encore, ces efforts devront-ils être persévérants et de prétentions modestes ; ils devront surtout être pieux, car, encore une fois, seuls, ils seraient impuissants : ils devront être faits avec l'aide de Dieu : quand la raison aura cherché, c'est Dieu qui donnera de comprendre.

Le saint Concile poursuit en indiquant les moyens par lesquels on peut parvenir à cette intelligence si fructueuse : il en cite trois ; voici le second :

*...tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se* (1). On arrive à comprendre quelque peu les mystères, en considérant les liens qui les unissent, leur unité.

Telle est précisément l'œuvre que voudraient tenter ces pages. D'un bout à l'autre, elles ne seront donc qu'un commentaire des paroles conciliaires.

Le plan sera simple. D'abord, il faudra chercher quelle est l'unité de la théologie et quel est son intelligible premier. Enfin, il s'agira de savoir comment et dans quelle mesure, et cet intelligible premier, et cette unité, peuvent être intelligés par nous.

D'abord, donc, quelle est l'unité de la théologie et quel est son intelligible premier ?

*L'unité de la doctrine révélée consiste en ce que toutes ses parties expriment une même vérité, et cette vérité est la vérité du Christ mystique.*

La question que nous nous posons en premier lieu, les scolastiques ne se la sont pas posée, et eux-mêmes en font la remarque. Ce qui les intéresse, et ce qu'ils ne manquent pas de chercher tous au début de leurs traités, ce n'est pas l'objet central dans lequel s'unifierait toute la théologie, mais c'est le subiectum proprium, l'objet formel, c'est-à-dire, l'aspect particulier par lequel tous les objets étudiés sont matière d'une

(1) *Ibid.*

science unique et d'une science portant sur Dieu. Ou, si l'on veut, ce n'est pas l'unité qui unifierait le dogme à l'intérieur de lui-même, ce n'est pas l'unité dans le dogme, l'*unitas in qua* ; c'est l'unité qui rattache tous les dogmes par leur origine et par leur terme, c'est l'unité du dogme, l'*unitas ex qua et ad quam et per quam.*

Cet objet formel, propre et dernier, disent-ils tous ou presque tous, cet objet est Dieu. Toute religion, en effet, et la religion révélée plus que toute autre, tend vers Dieu. L'explication religieuse et surnaturelle d'un point de foi ne vaut que dans la mesure où, finalement, l'on a montré ce qu'il apprend au sujet de Dieu.

Mais cette réponse n'est pas la réponse à notre question. Nous ne cherchons pas ce qui rend nos dogmes, *quoad se*, éléments de religion et dignes de foi; nous nous demandons ce qui les rend, *quoad nos*, objets de synthèse et d'intellection ; nous ne cherchons pas l'unité transcendante d'où leur vient leur unité, mais l'unité immanente à eux, qui les fait un au-dedans d'eux, et qui fait que nous, nous puissions les comprendre.

A cette question, ou pourrait faire une première réponse, insuffisante nous le verrons, mais déjà fort intéressante, et qu'il est bon de considérer. On pourrait dire que le donné révélé étant un et même extrêmement un, il faut que toutes ses parties soient reliées à toutes les autres. D'un bout à l'autre de lui-même et à partir de chaque point, règne donc en lui ce qu'on pourrait appeler une unité de raccordement, c'est-à-dire, une unité qui fait que chacune des vérités qui le composent se rattache aux autres, mais comme à des vérités différentes d'elle encore qu'unies. De même que, dans un organisme, on ne peut expliquer totalement aucune fibre sans parler des fibres voisines, des nerfs, du sang, bref, sans parler de toutes les parties de l'organisme, on ne peut non plus exposer jusqu'au bout un point quelconque de la foi sans parler de tous les autres. Une théologie mariale, par exemple, ou une théologie du péché originel, ou de l'Eucharistie, ou de l'Église, ne sont vraiment complètes que si elles exposent tout le christianisme.

Si l'on voulait montrer, de cette façon, toute l'unité de la doctrine chrétienne, il faudrait prendre successivement chacune de ses vérités, et relever toutes les connexions qui s'établissent entre celle-ci et chacune des autres. Ainsi apparaîtrait, en sa vivante complexité, l'unité de notre foi. Mais le travail serait long et touffu, et l'unité de la foi y apparaîtrait plutôt en son déploiement qu'en sa racine, plutôt en sa multiplicité, si l'on peut ainsi dire, qu'en son unité. Aussi serait-elle malaisée à saisir d'un seul regard et ne permettrait-elle pas une intellection facile du révélé.

Aussi procéderons-nous autrement, et n'avons-nous mentionné cette méthode que pour éclairer notre chemin. Depuis nos premiers pas, c'est vers une autre unité que nous sommes en marche, non pas vers une unité de raccordement qui consisterait seulement en un rapport entre des vérités par elles-mêmes différentes, mais vers une unité plus étroite, une unité qui ferait voir, au centre de tous les dogmes, une seule et même vérité.

Les parties d'un organisme ne s'impliquent les unes les autres, que parce qu'elles n'ont toutes qu'une seule vie. Ainsi le dogme, s'il est aussi un qu'un organisme : ses différents points exigent tous les autres pour leur explication, parce que tous, ils n'expriment qu'une seule vérité dont ils sont des parties, des aspects, des conditions ou des conséquences, et que tous, par conséquent, veulent dire cela même que les autres disent d'un autre point de vue.

Mais, avant de voir comment tout le dogme s'organise dans une vérité centrale, ou plutôt universelle et totale, il faut trouver quelle est cette vérité.

En premier lieu — on le voit tout de suite — cette vérité ne peut être un dogme particulier, pris en ce qu'il a de particulier. Elle ne peut être, par exemple, un dogme qui n'exprime que la nature de Dieu ou que les personnes divines. En ce cas, en effet, elle ne contiendrait pas les vérités qui parlent de notre justification, par exemple. Car, encore que cette justification

soit incluse en Dieu comme en sa source première, elle n'est pas exprimée dans le dogme qui nous fait connaître Dieu et sa vie. Même si notre justification n'avait pas eu lieu, même si la création n'avait pas eu lieu, les vérités qui formulent ce que Dieu est, seraient exactement comme elles sont.

Cette vérité ne peut être davantage, et pour la même raison, un dogme concernant l'œuvre de Dieu prise en elle-même et en elle seule. Car cette œuvre, encore qu'elle ait rapport avec Dieu, n'est pas Dieu lui-même, et, en la connaissant, ce n'est pas Dieu qu'on connaît.

Ce doit donc être une vérité qui parle à la fois, et de Dieu et des œuvres de Dieu, une vérité qui exprime un point de contact entre la divinité et l'humanité, et un point de contact précisément en tant qu'il est point de contact, c'est-à-dire, ici, en tant qu'il est intérieur à la divinité et, en même temps, intérieur à l'humanité.

Cette vérité est la vérité du Christ mystique, ou du corps mystique. Les deux formules sont, en réalité, synonymes, sans autre différence qu'une différence de point de vue; car toutes deux désignent cet ensemble surnaturel que forment le Christ et les chrétiens, la tête et les membres; seulement, la première désigne cet ensemble en tant qu'il est fait par le Christ vivant dans les chrétiens, et la seconde le désigne en tant qu'il est constitué par les chrétiens qui vivent du Christ.

Vérité, on le voit, qui parle à la fois, et de Dieu et des hommes, des hommes en tant qu'ils sont unis à Dieu dans le Christ, et de Dieu en tant que, dans le Christ, il est uni aux hommes. Car qu'est-ce que le Christ, sinon le Dieu vrai de Dieu vrai qui répand, dans toute notre race, la vie divine, sinon un homme et un vrai fils de l'homme, qui, en lui, donne entrée à toute l'humanité dans la divinité ?

Aussi bien, comme on l'a fait remarquer dans un ouvrage récent (1), l'Écriture et la Tradition, encore qu'elles proclament

(1) *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique*, Louvain, 1933, passim; voir surtout la conclusion, t. II, p. 341.

souvent cette vérité à part et pour elle-même, la donnent bien plus souvent, et même en règle générale, dans la prédication des autres dogmes. Elle sert, aux auteurs inspirés comme aux témoins de la foi, à expliquer ce qu'est l'Eucharistie, ce qu'est l'Église, la grâce, le Christ, ce que doit être la charité, la pureté, la patience, la prière, la vie entière des baptisés. Bref, en l'exposant, c'est toute la doctrine chrétienne que les saints Livres et les Pères ont développée. Qu'est-ce à dire, sinon que, présente à toute la doctrine, elle en fait, en elle, l'unité ?

Les documents de notre foi le disent et le redisent, le Christ est tout, tout dans la religion, tout pour les fidèles ; car il est, pris dans sa totalité mystique, et le terme et la voie, et la tête et les membres, et le Sauveur et l'Église. Un en lui, il est, sur tout et en tout, le sceau de l'unité : il est l'unité de Dieu et des hommes, il est l'unité des hommes entre eux, et il est cela, encore une fois, rien qu'en étant lui, Dieu et homme, tête et corps, consubstantiel au Père, consubstantiel aux hommes, et un seul unique Christ. Se pourrait-il que lui, l'unité de tout, ne soit pas l'unité de la doctrine même qu'il apporte et qui annonce cette unité ?

Mais, avant de poursuivre notre travail, à cause de l'importance que va y prendre cette doctrine du Christ mystique, il est utile de la rappeler en peu de mots.

*Le Christ mystique.*

Le Christ mystique est exactement le même Christ que le Christ historique. Jésus lui-même, dans les Évangiles, avertit qu'il possède un prolongement mystique, et qu'on ne le tient tout entier, qu'en tenant, avec lui, toute l'humanité. Il est avec les siens tous les jours ; ce qu'on leur fait à eux, on le lui fait à lui ; ce qu'on leur donne, c'est lui qui le reçoit, et lorsqu'ils parlent en son nom, c'est lui qu'on entend en leur voix.

L'affirmation est encore bien plus nette dans le quatrième Évangile ; elle y est même le thème du livre : Jean a écrit pour que nous croyions que Jésus est Dieu et que nous avons la

vie en lui (1) ; qu'il est la Vie, la Lumière et le Fils de Dieu, mais qu'il l'est précisément en nous donnant la vie en lui, en nous donnant la lumière en lui, et en nous donnant la qualité d'enfants de Dieu, en lui encore. De même, ainsi ose parler Jésus-Christ, de même que lui est un avec le Père, les chrétiens sont un en lui, si bien que, pour l'aimer tout entier, lui la vigne, le Père doit nous aimer tous avec lui, nous les sarments que nous sommes dans la vigne.

On ne comprend donc vraiment le Christ, que lorsqu'on voit, à côté de lui, avec lui, en lui plutôt, tous ceux qui n'ont de vie ni d'existence surnaturelle qu'en lui. Il est la tête, eux sont les membres; ou bien encore, il est l'homme tout entier, et eux sont le corps.

Cette image du corps mystique peut être mal comprise, ou plutôt pas comprise du tout. Ce serait le cas, si l'on pensait qu'il existe véritablement un organisme semblable à un corps humain et dans lequel nous serions autant de fibres ou de nerfs ou de cellules. L'image scripturaire du corps est une métaphore, comme la Tradition a toujours eu soin de le noter, et les choses de foi sont au-dessus des tableaux que peut tracer la folle du logis. Elles sont même au-dessus des idées que peut produire la raison. Toutes les unités concrètes que nous pouvons concevoir par l'intelligence, ne sont encore que des unités d'ordre naturel. Or, ici, c'est de l'ordre surnaturel qu'il s'agit, et même, de ce qui constitue le cœur de cet ordre. L'unité dans le Christ dépasse toutes les unités créées, autant que le Christ lui-même dépasse tout le créé, car c'est précisément le Christ qui est le lien de cette unité. Elle les dépasse autant que notre divinisation dépasse notre nature, car, précisément, notre divinisation ne nous est donnée que dans le Christ et par le Christ. Pour la connaître, il faut une activité cognitive élevée par Dieu même au niveau des choses divines, il faut la foi.

Cette transcendance est perpétuellement rappelée par le nom

(1) *Joh.*, XX, 31, commenté par III, 16; V, 24; VI, 40; *I Joh.*, V, 13.

même qui la désigne, et qui est traditionnel : on l'appelle mystique, l'unité mystique qui nous unit au Christ mystique. On ne veut pas dire par là, évidemment, qu'elle soit une entité d'ordre sentimental, une chose vaporeuse, insaisissable et irréelle. Que des modernistes ou des positivistes comprennent ainsi le mot « mystique », soit. Mais des chrétiens, pour qui la clarté suprême est celle de la foi, non. Unité mystique signifie unité dont l'essence est supérieure à nos moyens naturels de connaître et dont la perfection, la noblesse, et aussi la réalité, sont au-dessus des unités que nous constatons et que nous concevons. L'Homme-Dieu est bien plus capable d'unir en lui les fidèles, que l'âme de l'homme n'est capable de tenir coordonnées dans l'organisme les forces chimiques et physiques.

Si donc la vérité du Christ mystique conserve toujours un certain vague, si elle déborde toujours les définitions que l'on peut en donner, ce n'est pas qu'elle soit infra-intellectuelle, à la manière d'une vague intuition de l'affectivité ou de l'imagination, c'est bien plutôt parce qu'elle est, pour nous, supra-intellectuelle, à la manière d'une synthèse divine. Pour nos idées claires et distinctes, toujours étroites par bien des points, l'immense œuvre d'amour, par laquelle Dieu, en son Fils incarné, récapitule toutes choses, est si vaste, si élevée, qu'elle semble insaisissable.

Or, *ens et verum convertuntur* ; de même que, dans sa réalité, le Christ mystique fait toute l'unité des réalités surnaturelles, de même aussi la vérité qui exprime ce qu'il est fait l'unité de toutes les vérités qui formulent ce qu'est le surnaturel.

*La doctrine du Christ mystique est le centre de toute la dogmatique chrétienne ; elle est même, en un certain sens, toute la dogmatique chrétienne.*

Déjà saint Paul, dans ses lettres christologiques, déclarait que toute la prédication chrétienne se résumait en un mystère, et que ce mystère était l'incorporation de tous les hommes dans

le Christ, leur union, entre eux et avec Dieu dans le Christ' ou plus brièvement, comme il l'écrivait aux Colossiens (1, 27), que le mystère, c'est le Christ en nous.

De même que toute grâce nous est donnée dans le Christ, toute vérité nous est donnée en lui : adhérer au Verbe de Vérité, le posséder en soi et vivre de lui en étant incorporé au Christ, n'est-ce pas tenir en soi toute vérité ?

Pour s'en convaincre, il faudrait parcourir successivement tous les dogmes chrétiens, et constater que tous, dès qu'on en médite le fond et la substance, ne font autre chose que nous dire ce qu'est le Christ, ce qu'il est en nous ; ce que, en lui, Dieu est pour nous et ce que, en lui, nous sommes pour nous ; ce que, en lui, nous sommes les uns pour les autres, ce que, en lui, nous sommes pour nous-mêmes (1). *Totum igitur novit, qui Christum noverit* (2).

Soient, pour commencer, les tout premiers des dogmes, ceux qui concernent Dieu. Peut-on dire, non pas que Dieu même, certes, mais que les dogmes qui parlent de lui, rentrent dans cet ensemble dont la vérité du Christ mystique serait l'unité ? Non, pensera-t-on peut-être, car Dieu est au-dessus de tout et indépendant par rapport à tout. — Il est vrai. Mais qu'on y regarde de plus près. Le corps mystique est-il complet sans son chef, et son chef est-il entier sans sa divinité ? Comment dès lors, dire ce qu'est le corps, sans dire ce qu'est le chef, et comment dire ce qu'est le chef, sans dire tous les dogmes qui formulent ce qu'est Dieu ?

En tous cas, insistera-t-on, le mystère de la Sainte Trinité, ce mystère des mystères, ce mystère le plus transcendant et le

(1) On peut citer en ce genre : J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris, 1929, ouvrage qui parcourt toute la doctrine chrétienne à ce point de vue. F. Juergensmeier, *Der mystische Leib Christi, als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn, 1933, d'objet plus restreint, de préoccupations plus pratiques, et C. Feckes, *Das Mysterium der Kirche*, Paderborn, 1934, d'objet restreint lui aussi, mais remarquable au point de vue qui nous occupe, par son allure synthétique.

(2) Paschase Radbert, *De fide, spe et charitate*, 9, *PL*, cxx, 1412.

plus auguste de tous, n'a-t-il rien à voir avec le corps mystique. Qu'y a-t-il de commun entre la pure lumière et un organisme composé des pauvres pécheurs que nous sommes ? — Ce serait vrai, si le Verbe même ne s'était pas fait chair. Mais, précisément, le Verbe et le Verbe seul a pris un corps physique; de même aussi, seul, il a pris un corps mystique. Le Christ mystique, on ne peut assez le redire, est le même exactement que le Christ fils de Marie, et le Christ fils de Marie n'est autre que la seconde Personne de la Sainte Trinité.

Toutes les œuvres *ad extra* sont communes aux trois Personnes : toutes trois, en conséquence, comme elles ont également opéré l'incarnation, opèrent également la formation des membres du Christ. Mais l'incarnation, une fois opérée, est rigoureusement propre au Fils. Ainsi le corps mystique, considéré dans ce qu'il est et non pas dans sa production, est rigoureusement propre à celui qui est le Fils. Il est donc impossible de dire ce qu'est ce corps, sans dire ce qu'est le Verbe, et il est impossible de dire ce qu'est le Verbe, sans dire ce que sont la génération éternelle et la *spiratio ab utroque*, c'est-à-dire, sans dire le Père et l'Esprit. Partant, il est impossible de dire ce qu'est le corps mystique, sans dire ce qu'est la Trinité ; et le mystère de la Trinité, par conséquent, mais dans le Christ seulement et rien qu'à cause du Christ, rentre tout entier dans cet ensemble de vérités, qui ont comme unité de dire toutes ce qu'est le corps mystique.

Si l'on considère ensuite les dogmes qui concernent l'Incarnation, la même chose est évidente, si évidente même qu'il n'y a pas lieu de s'expliquer longuement. Pour exprimer ce qu'est le corps, il faut, de toute nécessité, dire ce qu'est le chef, et, par conséquent, lorsqu'on parle de ce chef, de ses deux natures, de son unique personne, de sa vie, de son œuvre, de ses fonctions, on ne fait qu'exprimer ce qu'est l'organisme de grâce qui n'a de réalité et de force que par lui et en lui.

Pour ce qui a trait aux dogmes de la grâce, la même constatation s'impose : ils ne font que proclamer ce que nous sommes, nous, à cause du Christ et dans le Christ, c'est-à-dire ce

que les membres du corps mystique sont à cause du chef et dans le chef. Car, puisque le chef et les membres sont mystiquement unis, il faut que les grandeurs du chef profitent aux membres, comme il faut que les misères des membres soient guéries à cause du chef. Cette guérison, comme il serait trop long de le montrer, c'est proprement la Rédemption. La communication aux membres de la grandeur du chef, communication dérivée et participée à la mesure des membres, bien entendu, c'est la grâce.

Il semble qu'on puisse continuer encore. Comme la grandeur du chef a plusieurs aspects, la grandeur de la grâce en a plusieurs aussi. Ainsi, la grandeur essentielle du Christ, c'est d'être Dieu. De même, la grandeur essentielle de la grâce, c'est d'être une divinisation, — *divinae consortes naturae.* Dans l'humanité du Christ, l'union à la divinité n'est pas un changement d'essence, mais un don qui la divinise. Ainsi en nous : la grâce qui divinise, laisse subsister la nature; plus même : elle la postule, mais pour l'élever, la sanctifier, l'améliorer. L'humanité du Christ, faut-il poursuivre, est unie à la divinité par l'union hypostatique dans la personne du Fils et du Fils seul. Dès lors, la divinisation qui nous est donnée comme aux membres du Christ, a relation nécessaire, dans le Christ et dans le Christ seul (dans le Christ seul, nous insistons; mais le Christ est vraiment notre chef), elle a relation, disons-nous, à la Personne même du Fils. Elle est donc, nécessairement, à ce titre une participation créée à la Filiation, une filiation adoptive.

Un autre aspect de la grâce, c'est qu'elle rend « spirituels ». Elle est, en effet, une participation créée à la grandeur du Christ. Or, le Christ est né par l'opération du Saint-Esprit, et aussi, en tant que personne, il est le principe co-spirateur de l'Esprit. D'autre part, les membres du Christ sont un, mystiquement, avec le Christ. Il faut donc que, en lui et en lui seul (nous insistons encore), ils aient union à l'Esprit. En conséquence, comme on attribue à l'Esprit la naissance du Christ, on attribue à l'Esprit aussi la naissance des chrétiens à la grâce, et toutes les naissances successives que sont, en eux, les progrès de la grâce. En plus, comme le Christ possède en

lui l'Esprit, les chrétiens, en lui et en lui seulement, en leur chef et en leur chef seulement (mais le chef fait un, mystiquement, avec les membres) les chrétiens ont en eux l'Esprit (ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *Act.*, XI, 45).

La grâce, peut-on dire encore, est intrinsèque à chacun. En effet, elle fait que nous vivons surnaturellement, à titre de membres de l'Homme-Dieu, et rien n'est intrinsèque comme la vie. En plus, elle est la communication des grandeurs qu'a le Christ. Or, le Christ a ses grandeurs dans ce qu'il a de plus intrinsèque, car il les a, même comme homme, parce que, même comme homme, il n'a d'autre personnalité que le Verbe.

Et nous donc, pour être le prolongement mystique de ce qu'elle est en lui, il faut qu'elle affecte — accidentellement, certes, et non hypostatiquement — ce que nous avons de plus intérieur et de plus personnel, c'est-à-dire, comme s'exprime la théologie, *ipsam substantiam animae.*

Même, puisqu'elle est un perfectionnement surnaturel de notre vie et que toute vie est immanence, elle nous rend intérieurs à nous-mêmes et personnels avec une acuité qui dépasse les ressources de la nature. Dans le Christ, nous devenons, par grâce, plus nous-mêmes que nous-mêmes.

Mais, nous le devenons dans le Christ : cela même qui nous fait vivre en nous dans une immanence plus complète, nous fait vivre en lui par une dépendance et une insertion totales. Incorporés en lui par le dedans de nous-mêmes, nous sommes de lui, nous sommes ses membres, par ce qui fait que nous sommes plus nous que nous, par cela même qui donne à notre personnalité une surnaturelle profondeur.

Or, nous ne sommes pas seuls à être ses membres : tous les hommes, selon le dessein de Dieu, et tous les justes en réalité, vivent de la même union au même unique Christ. En lui, par conséquent, ils sont unis les uns aux autres par ce qui les approfondit chacun en eux-mêmes; ils sont sociaux et catholiques, par leur dedans le plus intérieur; ils sont d'Église, comme nous le verrons dans un instant, par la substance même de leur âme.

On peut donc l'affirmer, après saint Augustin, la grâce est la continuation, dans les membres, de ce qu'est l'Incarnation dans le chef. « La même grâce fait qu'au baptême l'homme devient chrétien, qui a fait, à l'Incarnation que « cet homme » fût le Christ; chacun renaît par ce même Esprit, par lequel lui est né, et le même Esprit donne à chacun la rémission des péchés, qui lui a donné à lui d'être sans aucun péché. » *Appareat itaque nobis in capite nostro ipse fons gratiae* (1). Il faut voir la grâce en tant qu'elle est un influx du chef dans les membres, c'est-à-dire, en tant qu'elle est une chose du corps mystique, pour la voir comme elle est. Jamais on ne se rend compte aussi nettement de son incompatibilité avec le péché, de sa gratuité totale, de son origine exclusivement divine, que lorsqu'on voit, en elle, un prolongement de l'Incarnation.

Si l'on en vient finalement aux dogmes qui décrivent l'Église, on les trouvera, eux aussi, en étroits rapports avec la même vérité. Rien ne montre aussi clairement ce qu'est l'Église, que sa qualité de corps mystique du Sauveur.

On vient de le dire : nous vivons tous de cela même qui nous fait, tous ensemble, un. Cette unité, c'est l'Église. L'Église, dès lors, n'est pas le résultat des ressemblances entre nos vies de chrétiens, elle est la cause, et de ces ressemblances, et de ces vies.

Comme le Christ nous fait vivre, l'Église nous fait vivre, car elle est le Christ continué. De même donc que le Christ avait un aspect visible et un aspect invisible, les deux ne faisant qu'un, l'Église est un organisme de divinisation et de salut et une société concrète et tangible, les deux ne faisant qu'un.

Continuation de Jésus-Christ, l'Église a, pour autant, la même raison d'être et les mêmes pouvoirs que Jésus-Christ. Elle est infaillible comme lui, indéfectible comme lui, elle est une comme lui – et de lui —, elle est sainte comme lui, elle est catholique, c'est-à-dire (semble-t-il) humaine, parfaitement

(1) *De praedestinatione sanctorum*, XV, *PL*, LXIV, 982.

humaine et faite, en elle-même, pour tous les hommes, comme lui. Elle a, comme lui et en lui, mission et puissance pour enseigner, pour gouverner, pour sanctifier, et ses pouvoirs en ce sens, ne sont pas moindres que ceux du Christ, car ils sont ceux du Christ continués.

Mais, continuation qu'elle est du Christ, elle n'a d'autre pouvoir que celui de prolonger une action, d'expliquer une doctrine, de poursuivre une œuvre. Elle n'a donc pas qualité pour proclamer des vérités nouvelles, et elle est infaillible, pour que le révélé, tout en se développant, demeure rigoureusement le même, ou plutôt, car tel est le progrès chez les vivants, pour que, toujours, il devienne davantage lui-même.

Ce progrès du dogme, c'est la vie qu'a, dans le Christ mystique, la connaissance surnaturelle. On voit comment il est bien plus réel, bien plus un, bien plus spécifiquement chrétien, que toutes les représentations mathématiques et logiques — exactes mais partielles — que l'on peut en donner.

Le pouvoir de sanctifier qui est dans l'Église s'exerce surtout par les sacrements. Les sacrements, à vrai dire, sont des gestes que le Christ même continue à faire dans l'Église. A ce titre, *omne agens agit sibi simile*, ils sont, de toute évidence, intrinsèquement capables de produire la vie chrétienne, la vie divine.

Ainsi pourrait-on parcourir tous les dogmes; on verrait que tous nous disent comment se fait notre union avec Dieu dans le Christ, c'est-à-dire, comment les hommes, étant unis entre eux dans le Christ, sont par là unis au Fils et à Dieu. Mais ce Christ, qui nous unit tous en lui et nous rattache tous à Dieu, est le Christ mystique, le Christ total, Dieu et homme, tête et corps. C'est donc lui qui, par son unité à lui, l'unité qu'il reçoit de la Personne divine qui est son unique personne, fait l'unité de toute la dogmatique chrétienne.

En aucune de ses parties, par conséquent, cette dogmatique ne cesse d'enseigner le Christ et le Christ mystique. Et l'on peut dire, en ce sens, que le Christ, le Christ mystique, est le premier intelligible de la théologie catholique.

*La théologie a, comme premier intelligible propre, le Christ mystique.*

Tout ce que nous venons de dire l'a montré : la doctrine chrétienne se résume tout entière dans le Christ mystique ; il suffirait de le comprendre lui, pour la comprendre toute.

L'explication théologique d'un dogme quelconque est donc complète, au point de vue où se mettent ces pages, si l'on ramène ce dogme à la vérité centrale du Christ mystique, et si l'on explique totalement ce qu'est le Christ mystique.

Dans quelle mesure et de quelle manière on peut expliquer ce Christ mystique lui-même, nous l'examinerons dans la suite. Considérons, pour l'instant, de quelle façon tous les dogmes peuvent se ramener à cette vérité centrale, et comment elle est, en conséquence, le premier intelligible de la théologie.

Le premier intelligible, répétons-le, *quoad nos*, non pas *quoad se* (si ce n'est en tant qu'il est Dieu, évidemment) ; le premier intelligible immanent où tout le révélé trouve son centre, non le premier intelligible transcendant où tout le révélé prend sa source. Le premier intelligible transcendant, c'est Dieu. Au reste, c'est parce qu'il est Dieu, que le Christ, en tant qu'homme, est mystique ; dès lors, c'est parce qu'il est Dieu que, en tant que mystique, il est premier intelligible.

En lui, par conséquent, en ce premier intelligible intérieur au révélé, la divinité demeure le principe d'intelligibilité, et le premier intelligible du révélé. Dieu comme Dieu, redisons-le, est l'objet formel et dernier, et l'explication totalement dernière, en théologie.

Mais pour nous, *quoad nos*, Dieu ne s'est manifesté que dans la nature humaine du Sauveur, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et ceux auxquels le Fils veut le révéler. Aussi, *quoad nos*, dans toute connaissance religieuse surnaturelle, le Christ, et le Christ envisagé en tant qu'il nous est intérieur à tous en même temps qu'intérieur à la Trinité, c'est-à-dire le Christ mystique, est-il le premier intelligible. La « réduction au Christ » est, relativement à toute doctrine chrétienne, ce qu'est,

relativement à la métaphysique, la réduction à l'être, ou, relativement aux sciences positives, la réduction aux équations mathématiques : ce qui, par soi, produit l'intelligibilité.

Ramener tout le révélé à cette vérité unique, montrer comment chaque dogme ne fait qu'expliquer quelque aspect, quelque partie, quelque condition ou quelque conséquence de notre incorporation à tous dans l'unique Christ mystique, tel serait donc, dans le domaine qui nous occupe, le travail théologique.

A mesure qu'il s'achèverait, ce travail ferait voir l'étroite union, l'unité même, qu'il y a entre la doctrine du Christ et le Christ lui-même.

Le Christ n'est pas seulement l'unique maître ; il est l'unique contenu de son enseignement, et, si toute vérité surnaturelle vient de lui, toute vérité surnaturelle aussi parle de lui. Son message, en ce sens, c'est lui-même ; sa bonne nouvelle, c'est sa personne théandrique et mystique, et il est, comme lui-même l'a dit, comme on ne le comprendra jamais assez, la vérité.

La doctrine chrétienne, quoi qu'elle enseigne, ne sort pas de lui. Qui la comprend bien trouve en elle, et exclusivement, une image du Sauveur. Ce que l'Évangile fait en récits et en paraboles, elle le fait, elle, en termes de doctrine : elle fait connaître Jésus.

Partout en elle, on peut donc retrouver le Sauveur, il est présent dans toutes les formules doctrinales, au même titre qu'il est présent sous la lettre des saints Livres. Il suffit de chercher, il suffit de méditer, et toute la théologie chrétienne paraîtra une et « prenante », ardente comme un amour et vivante comme le Christ.

Auprès de cette intense vie intérieure, l'unité des systèmes les plus solides, l'intérêt des biographies les plus mouvementées n'est rien : il s'agit ici d'un système autrement formidable et d'une vie autrement palpitante ; il s'agit de la vie divine qui dans la Trinité est principe du Fils et qui, dans le Christ — toujours dans le Christ ! — descend vivifier l'humanité.

On entrevoit la portée apologétique que peut avoir un tel travail. Ramenée au Christ, la doctrine chrétienne se montre,

comme le Christ, le bien dont on ne peut pas se passer : *ad quem ibimus ; verba vitae aeternae habes!*

Aussi, s'il est bon, pour justifier nos croyances, de montrer que Platon les a pressenties, que l'ordre public en a besoin et que le respect de l'homme pour lui-même et pour les autres n'a pas de rempart plus sûr, il est bon aussi, et même, en soi, il est suffisant de les montrer, tout simplement, comme elles sont. En leur totalité, en leur unité, en leur premier intelligible, elles sont le Christ, et l'âme de l'homme, par la grâce de Dieu, est faite pour le Christ.

*Ce premier intelligible est, par soi, supérieur à nous. Aussi, est-il malaisé pour la raison, quoique ce soit rigoureusement scientifique, de tout réduire à lui.*

Évidemment, pour tout ramener à cet intelligible premier, et surtout pour exprimer cet intelligible lui-même, nous n'avons pas de formules claires et adéquates : c'est à l'ineffable et au mystérieux que nous avons affaire. Déjà nous l'avons avoué, en parlant des caractères qu'aurait à priori une synthèse du dogme: elle sera mystérieuse, disions-nous, et les raccordements n'apparaîtront pas toujours en claire lumière. On le voit mieux, maintenant que nous savons quelle est cette unité et quel genre d'unification on doit opérer.

Mais, précisément parce qu'il est au-dessus de nos concepts et de notre intelligence, ce premier intelligible théologique est exactement ce qu'il doit être, c'est-à-dire, surnaturel. Et la synthèse en un tel premier intelligible, si adaptée à l'essence du révélé, qui est surnaturel lui aussi, est rigoureusement ce qu'il faut à la science de ce révélé, c'est-à-dire, à la théologie. Et la synthèse en un premier intelligible, enfin, est justement ce qu'il faut à la science pour être science et à l'intelligence pour comprendre, dans la mesure où elle peut comprendre.

Il ne s'agit donc pas, et nous devons avouer cette prétention pour être sincères, il ne s'agit pas dans les considérations qu'on vient de lire, d'une sorte de méditation pieuse et de rêverie

indécise sur un thème théologique. Il s'agit, pensons-nous du moins, d'une œuvre absolument scientifique, mais scientifique à la manière dont doit l'être une science du révélé.

Quant au certain vague qui subsiste inévitablement dans un exposé où une vérité comme celle du corps mystique occupe une place considérable, il n'empêche nullement que la synthèse ait un caractère scientifique. Il s'oppose seulement à ce qu'elle l'ait de la même façon que les mathématiques ou les sciences d'observation. Mais précisément, elle ne peut l'avoir de leur façon, car la science elle-même, la science la plus rigoureuse, demande que la méthode soit adaptée à l'objet et que la façon d'unifier corresponde à ce qu'il faut unifier. S'il s'agit d'un objet transcendant, on peut s'attendre à ce que la synthèse ait quelque chose de transcendant, et donc, *quoad nos*, de vague et d'insaisissable. Ce vague, on l'a dit, ne ravale pas le travail au-dessous du plan intellectuel ou scientifique, mais, bien plutôt, il l'élève au-dessus.

Évidemment, le vocabulaire, le style, l'allure même du raisonnement devront s'en ressentir. Pour parler du corps mystique, le ton, aisément, se fera plus religieux. Mais dira-t-on peut-être, ce sera de la spiritualité, alors, et non plus de la science! — Pourquoi ? Pourquoi séparer ? Pourquoi, dans le Christ qui fait l'unité, tout ne pourrait-il pas se rejoindre ? Est-il si nécessaire, à la science sacrée, de se construire de façon profane ? Et la science, encore une fois, pour être science, ne doit-elle pas, le mieux qu'elle peut, se proportionner à son objet, même s'il est sacré ?

Du religieux, soit, dira-t-on peut-être; mais pourquoi du mystique et de l'insaisissable ? Est-ce œuvre scientifique que tout ramener à un mystère; est-ce un premier intelligible qu'un inintelligible ? Tout réduire à un tel centre, c'est tout renfermer dans les ténèbres.

Oui, s'il n'était pas possible d'acquérir, au sujet de ce Christ mystique, la « certaine intelligence du mystère, si fructueuse », dont parle le Concile du Vatican. Mais c'est possible.

*Le premier intelligible est devenu, par la grâce, intérieur aux chrétiens. L'Église et les fidèles ont donc en eux tout ce qu'il faut pour le comprendre, puisqu'ils l'ont, lui.*

Le Christ mystique, en effet, est le Christ en tant qu'il demeure en nous, en nos volontés et en nos intelligences; comment ne serait-il donc pas, précisément, le Christ en tant qu'il est intelligible par nous? Autant le dogme se résume en lui, autant lui demeure en nous, et autant il est ce qui confère son sens à toute la révélation, autant il est intérieur à nos âmes pour leur donner ce sens.

Or, c'est dans l'Église que le Christ réside en plénitude (*Eph.*, I, 24). Donc, c'est dans l'Église que se trouve, en plénitude, la lumière. C'est donc à elle, et à elle seule, de définir le dogme et de juger, en dernier ressort, de la théologie.

Mais cette totalité de compétence, qui est en elle, n'empêche pas que quelque compétence soit en nous. Au contraire, puisque nous sommes ses membres, il faut que nous possédions, mais à la manière de membres et par union à elle, ce qu'elle-même possède à la manière du corps entier et en titre premier. Notre compétence, même, ne doit pas être d'un autre ordre que la sienne, parce qu'elle est dérivée de la sienne, et plutôt que de dire qu'elle est partielle par rapport à la sienne, il faudrait affirmer qu'elle est totale, mais seulement dans la sienne: *pars non dividitur contra totum.* Puisqu'elle est infaillible *in docendo*, nous sommes tout aussi infaillibles, car nous sommes infaillibles de son infaillibilité même, *in credendo.*

C'est la seconde chose que nous voulons dire, le Christ qui réside en l'Église qui est son plérôme, réside en nous aussi par la foi (*Eph.*, III, 17). Par la foi, en conséquence, nous possédons tous celui qui est l'explication de toute la foi, et le premier intelligible de toute la théologie.

Rien ne nous manque donc, pour comprendre la théologie. Evidemment, nous ne parlons pas ici des expressions et des systèmes abstraits; car, pour comprendre ces dehors, il faut des préparations humaines, que la grâce de Dieu, en général,

ne remplace pas. Nous parlons de ce qu'il y a d'intérieur et de divin dans la doctrine chrétienne, nous parlons du sens positif des formules, de la lumière éternelle que recèlent tous les dogmes, des leçons de vie et des trésors de force, d'assurance et d'éternité qui se trouvent dans le révélé. Tout cela est à notre portée, tout cela est en nous, puisque le Christ mystique, qui est l'explication et le résumé de tout cela, est en nous.

*Le premier intelligible de la théologie n'est pas une formule, mais une personne vivante ; on ne la comprend que dans la mesure où elle se révèle, où elle se fait intérieure à nous. Le rôle de la théologie, en conséquence, n'est pas de donner l'explication dernière, mais de conduire à celui qui la donne.*

Dans toute science, le premier intelligible est une vérité comme les autres, à cela près qu'elle ne dépend pas de la science qu'on envisage, mais de quelque science supérieure.

Mais ici, le premier intelligible est quelqu'un, et quelqu'un de vivant, et quelqu'un de plus vivant que nous. Les formules qui l'expriment ne sont que des signes, et ces signes n'ont de sens que celui qu'il leur donne, en résidant en elles, et en résidant en nous. De même que tous les développements ne pourraient expliquer à une pierre ce qu'est, en soi, un homme ; de la même façon, tous les discours ne peuvent faire savoir positivement la réalité mystérieuse et cachée qu'est le Christ mystique, si lui-même ne livre son secret. De lui seul, on peut apprendre ce qu'il est lui, et ce que nous, nous sommes en lui.

Les autres science s'attaquent avec puissance à leur premier intelligible, parce qu'elles sont de taille à en venir à bout. Mais la théologie, pauvre science humaine, ne peut avoir devant la vérité divine cette présomption : son premier intelligible n'est pas justiciable d'elle, c'est elle, bien plutôt, qui est justiciable de lui. *Qui spernit me, et non accipit verba mea : habet qui iudicet eum. Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die* (*Joh.*, XII, 48). Il ne s'agit pas d'y aller comme en pays conquis, mais d'avancer humblement, comme en un sanctuaire :

*sedulo, sobrie et pie.* On comprendra, dans la mesure qu'il voudra, *cui voluerit Filius revelare.*

Évidemment, il veut se révéler. S'il réside en nos cœurs par la grâce, en nos volontés par la charité, en nos intelligences par la foi, ce n'est pas pour y demeurer comme absent. Tous les chrétiens, on peut le dire, ont une certaine connaissance de leur hôte intérieur, de celui qui est la vie de leur vie et l'âme de leur âme. Autrement, ils s'ignoreraient eux-mêmes (*II Cor.*, XIII, 5). Cette intellection tient à la vie chétienne qui leur est donnée, et elle se confond souvent avec cette vie. Beaucoup qui la possèdent, et très claire, et qui, grâce à elle, ont un sens très éveillé des réalités surnaturelles, seraient embarrassés de l'exprimer en paroles : elle n'est pas affaire de mots, ni même de concepts, mais affaire de vie et d'union au Verbe incarné.

Aussi n'est-ce pas à la science théologique de la donner ; son seul rôle est de disposer l'esprit à la recevoir. L'intellection du premier intelligible de la théologie n'est pas un simple fruit de la théologie.

Les autres sciences, parce qu'elles ont un objet proportionné à nos puissances naturelles, s'achèvent en comprenant elles-mêmes et à elles seules leur objet. La théologie, elle, s'achève en blanc, en quelque sorte. Quand elle a ramené, le mieux qu'elle a pu, toutes les vérités dont elle s'occupe, à un objet unique, elle n'a plus qu'à se taire et qu'à attendre : c'est de lui et non pas d'elle, que la lumière doit se répandre dans le tout ; elle rend témoignage à la lumière, mais elle n'est pas la lumière. Les autres sciences s'achèvent en disant leur dernier mot ; elle, en le laissant dire par un autre : par le Verbe.

*La théologie est donc, sans doute, une science humaine, mais une science humaine très spéciale, car l'unification dans laquelle elle consiste n'est pas seulement le résultat de son travail, elle est surtout l'œuvre de l'unité même qu'elle recherche.*

Comme nous l'avons dit au début de ces pages, toute science est une recherche de l'unité. Mais, dans la théologie, cette

recherche est réciproque, comme l'amour. Ce n'est pas seulement l'esprit qui tâche de comprendre et d'unifier la foi; c'est surtout la foi qui montre à l'esprit combien elle-même est une : *intellectus quaerens fidem*; *fides quaerens intellectum.*

Ailleurs l'objet étudié est inerte devant l'esprit, les vérités que l'on possède sont passives, et elles se laissent ranger dans l'ordre qui leur convient, sinon facilement, du moins docilement. Ici, la vérité que l'on possède en soi est vivante, et même plus vivante que nous ; elle est une et plus une que nous. Sans doute, puisqu'elle est confiée à notre appétit de comprendre, c'est à nous à faire effort pour l'unifier et l'intelliger ; mais, puisqu'elle est transcendante par elle-même à nos esprits, la seule unité qui soit assez solide pour l'inclure et assez brillante pour l'éclairer, est une unité qui vienne d'elle et pas de nous.

Que notre intelligence s'attaque à la foi, si l'on ose parler de la sorte, qu'elle fasse tout son possible pour la synthétiser, oui ; mais que, bien plus, s'il plaît à Dieu, la foi s'attaque à notre intelligence, que, par notre travail humain, elle y imprime elle-même son unité, qu'elle y insinue son intelligibilité.

Dieu est venu prendre notre humanité, en s'incarnant et en nous justifiant. Qu'il prenne encore nos intelligences, non seulement par la foi, mais encore par la science que nous pouvons avoir des vérités de la foi. Cette science, en vérité, est une continuation de l'Incarnation. Le Christ qui s'incorpore nos âmes par la grâce, qui informe nos actions par la charité, s'unit à nos concepts, à notre façon humaine de penser, par la foi, et aussi, secondairement, par la théologie. Il daigne ramasser tout cela, pour en faire l'expression des splendeurs éternelles. Tandis que, péniblement, nous définissons des termes et construisons des syllogismes, lui, par cette pauvre coopération humaine, continue son œuvre de pénétration et d'absorption. Il prend en lui l'intelligence des hommes, comme il a pris leur cœur, comme il veut les prendre tout entiers, afin d'être en nous, le centre intellectuel de toute notre religion, comme il l'est en soi.

*Et erit, caput et membra, unus Christus noscens seipsum.*

É. MERSCH, S. I.

# La tragédie de l'église évangélique

## I. Les assauts de l'État.

Le 24 Mars 1933, Adolphe Hitler, chancelier d'Empire, donnait connaissance au Reichstag du programme du nouveau gouvernement. Il annonçait une « désintoxication de la vie publique », des mesures sévères contre tout ce qui corrompt « le sang et la race », théâtres, cinémas, radio..., ce qui permettrait au « besoin de vie religieuse de s'épanouir... ». Interrompant alors sa lecture, comme pour établir, entre lui et « l'immense auditoire des Allemands qui, bien au delà des frontières de l'Empire, l'écoutaient haletants », une communication plus personnelle, il souligna : « le gouvernement national voit dans les deux confessions chrétiennes de puissants facteurs de relèvement populaire : il respectera les traités conclus entre elles et les pays ». A ces mots, ont depuis raconté des témoins, plusieurs membres du ministère manifestèrent plus que de la surprise. C'est que, on devait l'apprendre plus tard, les quatre lignes qu'ils venaient d'entendre ne leur avaient pas été soumises. Écrites de la main même du Führer, expression de sa pensée et de sa volonté, elles venaient, peu d'instants avant la séance, d'être attachées par lui au texte dactylographié que lui avait présenté le secrétaire général de la chancellerie.

L'attitude des clergés catholique et évangélique à l'égard du nouveau régime trouve en partie sa justification dans cette déclaration. Réduits à n'être plus que des corps d'officiers désarmés au milieu de troupes qui acclamaient éperdument Adolf Hitler comme un dieu nouveau surgissant de la tempête, persuadées qu'une collaboration était possible entre les deux pouvoirs civil et ecclésiastique, il ne leur restait qu'à multiplier les efforts pour rendre cette entente effective et efficace. Ils n'y manquèrent pas. On a écrit et souvent répété que, dans l'une et

l'autre confession, tous les chefs avaient, dans ces circonstances, manqué à la fois de clairvoyance et de courage. C'est outrager la vérité et commettre une injustice. Dans l'*Union allemande des Églises évangéliques* aussi bien que dans l'Église catholique, il s'est trouvé au contraire, dès la première heure, des hommes courageux pour dénoncer en termes énergiques le péril; mais le bruit des fêtes dans les murs de Troie a toujours étouffé la voix des Cassandres, et la presse, immédiatement bâillonnée par le nouveau régime, se trouvait impuissante à leur faire écho.

Pour être clairvoyant, l'esprit de prophétie n'était d'ailleurs pas nécessaire. Par le caractère des courants philosophiques dont il est le confluent, par ses dogmes fondamentaux, par ses doctrinaires, le national socialisme apparaissait à tout esprit réfléchi comme gros de conflits dans tous les domaines, surtout dans le domaine spirituel. Du fait même qu'il se pose en protagoniste de l'*État total*, qu'il revendique sur toutes les énergies humaines : corps et âmes, facultés de pensée et modalités d'action, individus et collectivités, un pouvoir absolu, exclusif, il ne peut supporter longtemps dans l'Empire les forces spirituelles organisées que sont les Églises, à moins qu'elles ne s'insèrent dans le corps de l'État, avec la même docilité que toutes les autres corporations, au point qu'on leur précisera; qu'elles n'exercent leur activité, comme tous les autres membres, que d'une façon harmonique sous la direction exclusive du pouvoir civil.

Sans doute le parti répugne-t-il à s'ériger officiellement en théocratie. « Nous voulons, déclare l'art. 24 des statuts, respecter et promouvoir la liberté de toutes les confessions religieuses à l'intérieur de l'État, dans la mesure où elles ne portent aucune atteinte à l'existence de l'État et où elles ne heurtent pas le sentiment éthique et moral de la race germanique. Le parti, comme tel, défend le point de vue d'un christianisme positif, sans pour cela se lier à une confession déterminée ». Mais, empreinte en apparence d'un esprit libéral, cette déclaration reste dangeureuse, parce qu'elle constitue l'État juge de la doctrine, arbitre de l'activité des corps

ecclésiastiques. Le régime national socialiste ne se déclare pas *neutre*, c'est-à-dire pratiquement *athée*, comme la plupart des États modernes, mais le *Christianisme positif* dont il prétend inspirer toute son activité est aussi étranger à l'évangélisme qu'au catholicisme. Dans leur enseignement dogmatique et moral les clergés de l'une et l'autre confession n'ont plus à prendre pour règle « ce qu'a dit le Christ, ce qu'il a donné mission à l'Église d'enseigner, ce que la chrétienté séculaire et universelle a toujours cru », mais « un sentiment éthique et moral, une conception du Christianisme, particuliers à un peuple, à une époque, et que l'État se réserve de préciser.

Or ce *sentiment éthique et moral*, il n'était pas difficile de pressentir à quel point il déformait le christianisme traditionnel : il suffisait d'ouvrir l'évangile du parti : le *Mythe du XX^e^ siècle* d'Alfred Rosenberg, ouvrage aussi capital pour l'intelligence du national socialisme que « Mon combat » d'Aldolf Hitler. Distinguant très nettement entre christianisme *négatif* et christianisme *positif*, Rosenberg donne pour symbole au premier le calvaire, la croix, la douleur, la résignation, l'humilité; au second, le Christ vainqueur de la souffrance et de la mort, le Christ s'affirmant Fils du Père, en qui et par qui tous les hommes se livrent à la divinité. Religion d'affirmation et de force, le christianisme positif n'attache de prix, dans l'enseignement traditionnel, qu'aux « expressions dynamiques de la personnalité de Jésus ». Source d'une foi digne de « l'être fier qu'est le nordique », il s'oppose au christianisme négatif, ensemble de dogmes abstraits et de rites culturels désuets, doctrine d'anéantissement qui cherche surtout à glorifier les forces passives de la souffrance, traditions syriaques et étrusques totalement étrangères au sens éthique et moral de la race germanique ». Et Rosenberg de conclure : « Nous reconnaissons aujourd'hui que les valeurs centrales de l'Église, romaine aussi bien que protestante, expressions d'un christianisme négatif, ne correspondent plus à notre âme de Germains, qu'elles constituent un obstacle à l'épanouissement des puissances organiques de la race nordique, qu'à ces

puissances elles ont le devoir de céder la place pour laisser le champ libre à un christianisme refondu, à un christianisme germanisé. C'est là le sens de la recherche religieuse de notre époque ».

Pour tous les croyants, évangéliques ou catholiques, qui tiennent leur Église pour héritière d'une mission reçue du Christ, indépendante et même supérieure à l'État en tout ce qui se rattache au domaine spirituel et par conséquent culturel, il était clair qu'une pareille doctrine politique présageait des conflits. La lutte s'annonçait même d'autant plus vive que, en marche du parti national socialiste, une secte religieuse, fortement imprégnée de tendances germaniques et païennes, s'agitait pour se rendre maîtresse des églises non-catholiques, les ramener à l'unité sous la férule d'un évêque d'empire, les rendre, entre les mains de l'État, un moyen puissant de propagande culturelle nationale socialiste. Nous avons, les 17 et 18 Mai, 29 Juin et 6 Juillet de l'année dernière, raconté dans *la Croix* de Paris, le premier acte de ce drame; du second qui s'achève à l'heure où nous écrivons ces lignes, l'intérêt n'est pas moins vif.

Privées, par la révolution de 1918, des princes leurs « summi episcopi », les Églises évangéliques des différents États allemands s'étaient, entre 1920 et 1925, fédérées en une *Union allemande des Églises évangéliques*; mais longtemps autonomes à l'intérieur de l'Empire, étroitement soumises à des gouvernements particularistes, elles continuaient toutes de vivre sous l'emprise de traditions historiques et culturelles particulières. A la tête de chaque église de pays, un Sénat recruté dans le Synode régional, assemblées de pasteurs et de laïcs élus, avait hérité à peu près de tous les pouvoirs de l'ancien souverain; au sommet de la Confédération : la Commission ecclésiastique allemande évangélique, composée des délégués de tous les Sénats régionaux, sans influence réelle, ne jouait le rôle que d'organe représentatif, de simple symbole. Dans cet ensemble la Prusse naturellement occupait la même situation privilégiée

que dans l'Empire. Dans l'ancien royaume peuplé de 30 millions d'évangéliques, les Églises de provinces puis d'États annexés par la violence constituaient depuis longtemps des fédérations particulières : « *Union des Églises de la Vieille Prusse* » où se concertaient les Sénats régionaux des Églises de Prusse orientale, Poméranie, Brandebourg, etc.; *Union des Églises de Prusse* où siégeaient, avec les délégués de la précédente, les représentants des Églises de Hanovre, Hesse-Kassel, Hesse-Nassau, etc. Par mesure d'ordre et raison d'économie, les services administratifs de l'*Union allemande des Églises évangéliques* étaient les mêmes que ceux de l'*Union des Églises de Prusse*, le Président de l'Union des Églises de la Vieille Prusse cumulait cette charge avec celle de Président de l'union générale des Églises de Prusse et de l'Union allemande des Églises évangéliques.

Par les caractères mêmes de cette organisation l'*Union allemande évangélique* se présentait en contradiction avec les principes du nouveau régime. National, c'est-à-dire condamnant, non seulement tout ce qui n'est pas exclusivement allemand, mais encore tout ce qui, de près ou de loin, sent l'esprit régional et particulariste, l'hitlérisme trouvait devant lui une organisation de caractère nettement régionaliste, fédéraliste; féru du principe du chef, d'autorité personnelle, d'unité formaliste, de centralisation, il se heurtait à une Église où les chefs n'étaient que des représentants, les pasteurs que des délégués, où, de bas en haut, prévalaient le droit régional, l'élection populaire, le principe individualiste. Comment, dans ces conditions, l'Église évangélique pourrait-elle constituer une force au service du pouvoir? On pouvait se le demander. Et on se le demandait d'autant plus vivement dans le parti, que, à la base même de la reconstruction de l'Allemagne, on plaçait une idée religieuse qu'il appartenait à l'Église évangélique de faire prévaloir : débarrasser l'Allemagne de l'Église catholique, obstacle à son unité morale et culturelle. A cette question, il n'y avait qu'une réponse : rétablir dans l'Église évangélique une hiérarchie épiscopale sous un évêque d'empire,

bien dans la main du Führer ; substituer à tous les degrés l'autorité personnelle conférée par en haut, à la délégation collective issue d'une élection par en bas. Pour réaliser ce programme on comptait sur les chrétiens allemands.

Né d'un mouvement de foi très sincère parmi le jeune clergé luthérien, recruté en majorité dans la génération du front, « *le mouvement de foi des chrétiens allemands* » s'était formé pour réagir contre l'indifférence religieuse et la désertion des églises. On voulait rajeunir la prédication, qui devait être « *allemande* » c'est-à-dire éviter les sujets abstraits, dogmatiques, se porter sur des objets répondant aux préoccupations les plus actuelles, donc être sociale. Le mouvement à ses débuts n'était ainsi aucunement d'inspiration laïque ; mais, en réaction contre l'atmosphère et les conditions de vie d'après guerre, il était fatal que les chrétiens allemands se portassent vers Hitler, dont les tendances rénovatrices et l'esprit de réalisation correspondaient si bien à leurs aspirations. Dès lors les deux mouvements se développèrent parallèlement et, tandis que le national socialisme réalisait sur le terrain politique la synthèse de toutes les tendances nationales, sociales et philosophiques, hostiles au régime centro-sozial-démocrate, le « *mouvement de foi des chrétiens allemands* » vit venir à lui toutes espèces de groupes religieux. Bientôt la présence d'une aile radicale s'y accusa, beaucoup plus imprégnée de germanisme et d'antisémitisme que de christianisme ; rapidement, la partie saine du groupement se trouva enveloppée, noyée ; Hitler devenu chancelier, on ne parla plus que de rajeunir l'Église par les mêmes procédés dont usait dans l'État le parti national socialiste. A cette heure d'ailleurs le mouvement avait nettement perdu son caractère primitif, ecclésiastique. A mesure que la politique s'en emparait, les pasteurs se retiraient. Plusieurs n'y restaient que pour éviter d'entrer en conflit avec leur communauté entièrement dominée par les nationaux socialistes ; parmi les fidèles, la grande majorité demeurait à l'écart du mouvement ; des pasteurs nazis, beaucoup même refusaient d'y adhérer.

Si hitlérien qu'il fût ainsi devenu, le mouvement chrétien allemand aurait probablement rencontré, parmi les évangéliques croyants, une résistance moins convaincue si ses prétentions s'étaient bornées à rendre à une Église évangélique, enfin unifiée, le caractère d'Église privilégiée. Depuis longtemps, la majorité des fidèles aspire à cette union plus étroite des Églises, à condition que soit respecté le formulaire des croyances de chacune; de leur côté, les pasteurs, tout en redoutant les intrusions de la politique dans le domaine de la foi, souhaitent naturellement que soit rendu à leur Église le caractère officiel dont la révolution l'a privée. L'établissement même d'une hiérarchie épiscopale, bien qu'en contradiction avec les traditions luthériennes et calvinistes, n'était pas un obstacle insurmontable puisque depuis plusieurs années la question revient régulièrement en discussion dans les réunions synodales. Mais de tels avantages ne devaient pas être achetés au prix de concessions qui changeraient le caractère de l'Église, la détourneraient de sa mission, la sépareraient finalement du vrai Christ. Or c'était tout cela qu'apportaient avec eux les chrétiens allemands : dès le début de janvier, trois semaines par conséquent avant que personne n'envisageât encore comme possible l'avènement d'Hitler, 22 pasteurs d'Altona dénonçaient le danger dans un manifeste retentissant.

Le régime national socialiste confirmé en grâce par les élections de mars, les Chrétiens allemands se réunirent en concile à Berlin dès les premiers jours d'avril, sous la présidence du député nazi Kube, président du Landtag de Prusse et gouverneur de la province de Brandeburg. Les discussions furent ce qu'on pouvait les attendre en des milieux aussi extrêmes; à la fin pourtant on tomba d'accord sur dix thèses qui posaient les principes d'une réforme. La conception de l'Église sortait du concile fortement nationalisée, son âme plus meurtrie encore. Aussitôt un jeune pasteur de 34 ans, Hossenfelder, chef des Chrétiens allemands, signifia au Président de l'Union allemande des Églises évangéliques en même temps que de l'Église de la Vieille Prusse, le Dr Kapler, les revendications suivantes :

« Nous exigeons : 1° l'organisation d'une Église évangélique d'Empire, de caractère luthérien, dans laquelle, sous certaines garanties concernant les croyances particulières, seront incorporées toutes les Églises réformées (calvinistes); 2° cette Église ne sera pas une institution d'État, mais non plus un État dans l'État. Elle devra s'incliner, par conviction religieuse, devant la suprématie de l'État national-socialiste, cesser d'être un foyer de réaction aussi bien qu'un parlement démocratique, s'appliquer à propager l'Évangile dans le IIIe Empire; 3° l'Église des Chrétiens allemands, composée exclusivement des chrétiens de race aryenne, sera partagée en dix régions au plus, à la tête de chacune desquelles sera placé un évêque; un évêque d'empire luthérien, résidant à Wittenberg, la dirigera, assisté d'un vicaire général calviniste. 4° Le peuple évangélique dans son ensemble sera invité à se prononcer, le 31 octobre 1933, sur le fait d'une Église d'Empire ainsi conçue. Tous les évangélistes électeurs aux yeux de l'État, à l'exception des chrétiens non aryens, seront qualifiés pour prendre part à ce vote. 5° Le premier évêque d'Empire devra être pris parmi les chrétiens allemands qui se chargeront de présenter leur candidat. Il lui appartiendra de parfaire ensuite l'organisation intérieure de l'Église ».

Comme les Chrétiens allemands parlaient ouvertement de faire nommer à la tête des Églises un commissaire d'État, le Sénat de l'Union des Églises de Prusse estima préférable de prendre l'initiative de la réforme. Avec l'assentiment de l'Union allemande des Églises évangéliques, une commission de trois théologiens, luthériens et calvinistes, fut chargée le 23 Avril de réaliser à l'amiable une fusion plus intime de l'Église, de préparer une constitution, et de choisir un évêque d'Empire. Il fallait se hâter car déjà, en Mecklenburg, le ministre président prenait violemment position et nommait à la tête de l'Église du pays un commissaire d'État chargé de la réforme. L'émotion, il est vrai, était si considérable dans l'Empire que le chancelier devait intervenir et faire rapporter la mesure; il ne le faisait pourtant pas sans insister sur l'urgence d'une solution à l'amiable, dans un sens conforme aux idées nationales socialistes

d'unité, d'autorité, de centralisation, et il déléguait, pour assister en son nom aux réunions, l'aumônier militaire de Koenigsberg, Ludwig Müller, protecteur officiel des Chrétiens allemands. Le samedi 27 Mai un accord était donc conclu à Loccum. Sur la proposition de la Commission des Trois, le pasteur von Bodelschwing, fils et successeur du fondateur des établissements de charité de Bethel en Westphalie, personnage fort recommandable, était proclamé évêque d'Empire. La majorité des délégués des 28 Églises protestantes d'Allemagne lui reconnaissait le pouvoir de donner à l'Église allemande évangélique une nouvelle constitution.

Bien que, dans les réunions de Loccum, tout se fût passé suivant les conventions préalablement admises de part et d'autre, les Chrétiens allemands se révoltèrent aussitôt contre une décision qui ruinait leurs espérances. Le soir même du 27 mai ils entamaient une campagne de protestation. Pour manifester à quel point l'État faisait cause commune avec eux, le Ministère dérogeait en faveur de l'aumônier militaire Müller, candidat évincé à la dignité d'évêque d'Empire, aux règlements qui réservent au gouvernement le droit de parler au pays par radio. « L'évêque d'Empire, déclarait sans hésiter Müller, doit être un homme dont le nom éveille partout un écho parmi nos troupes. Nous refusons de nous incliner devant les décisions du Conseil ecclésiastique... » La *Correspondance nationale socialiste* de Berlin, organe officiel du parti, prenait également position contre Bodelschwing, lui refusait tout droit de se comporter en évêque d'Empire, l'inculpait d'abus d'en porter seulement le titre. Le jeune Hossenfelder surtout jetait feux et flammes. « Le mouvement des Chrétiens allemands, écrivait-il au Dr Kapler, revendique pour lui seul le droit de faire l'évêque d'Empire... C'est une erreur capitale d'avoir fait de cette élection une manœuvre d'opposition. Le peuple croyant n'est pas du côté des Conseils ecclésiastiques actuels, il est avec nous... Nous exigeons... l'élévation à la dignité d'évêque d'Empire de l'aumônier militaire Müller, et nous invitons les Conseils ecclésiastiques à se rallier à nos vues. S'ils s'y refusent, nous

leur administrerons la preuve que le peuple évangélique allemand n'admet pas leur solution et que, dans sa majorité, il fait cause commune avec le mouvement de foi des Chrétiens allemands ».

Trois semaines durant l'agitation se développa, creusant toujours plus profond le fossé entre l'Église évangélique officielle et les Chrétiens allemands. Le 20 juin, Hossenfelder publiait un nouveau manifeste : « Nous refusons de reconnaître Bodelschwing comme évêque d'Empire parce que les Conseils d'église sont tenus d'observer l'ancienne constitution ecclésiastique toujours en vigueur et qu'ils n'ont pas le droit de la modifier sans l'assentiment des fidèles; parce qu'aucune autorité ecclésiastique ne peut être établie sans ni contre le gré de l'État; parce que, derrière Bodelschwing, ne se rencontrent que les débris de l'ancienne bourgeoisie, d'un parti politique : le *Christliche Volksdienst*, et une clique de pasteurs soi-disant *jeunes réformateurs*; parce que Bodelschwing s'est mis en opposition, dans ses établissements de Bethel, avec le mouvement national de libération; parce que nous ne voulons pas voir le gouvernement de l'Église aux mains de gens compromis dans toutes sortes d'affaires malpropres. Pour ces raisons, et bien d'autres encore, nous rejetons Bodelschwing, et nous réclamons pour premier évêque d'Empire de l'Église allemande évangélique notre protecteur, l'aumônier militaire Müller ».

Assurés de l'emporter si l'État se découvrait, les Chrétiens allemands cherchaient à lui en fournir l'occasion; ils crurent l'avoir trouvée le 21 Juin lorsque, le Dr Kapler se retirant de la vie publique, la Commission supérieure des Églises réunie à Eisenach désigna, sans en référer préalablement au gouvernement, — rien ne l'y obligeait — le superintendant général de la région rhénane Stoltenhoss pour assurer provisoirement à sa place la direction des services de l'Union des Églises. Prétextant une violation du Concordat, le ministre des Cultes en Prusse, Rust, renouvela aussitôt l'acte de violence dont le Mecklenburg avait le premier donné l'exemple : le 24 juin, il révoquait brutalement le directeur des affaires ecclésiastiques

au Ministère des Cultes, von Trendelenburg, qui, ayant dirigé les négociations du Concordat, en connaissait mieux que personne la lettre et l'esprit; refusait de tenir compte de l'article du Concordat qui stipule qu' « en cas de différend entre l'État et l'Église on recherchera à l'amiable un terrain d'entente »; remplaçait Trendelenburg par un fonctionnaire du ministère des Cultes, Jäger, et conférait en même temps à celui-ci les pleins pouvoirs de Commissaire d'État sur l'Église évangélique de Prusse.

Désavantageusement connu par le bruit fait autour de son divorce à Wiesbaden où il était juge, Jäger, de l'aile gauche des Chrétiens allemands, avait été favorisé depuis la révolution de janvier d'un avancement rapide. Appelé au ministère de la Justice, passé de là au ministère des Cultes, il devenait, en moins de six mois, directeur des affaires ecclésiastiques et Commissaire d'État sur l'Église évangélique. Son premier acte fut, le 25 juin, de signifier à toutes les Églises évangéliques de l'ancien royaume : Vieille Prusse, Hanovre, Hesse-Nassau, Sleswig-Holstein, qu'il constituait désormais la seule autorité ecclésiastique. Aucun rapport entre les Églises et les Commissions ecclésiastiques supérieures n'était autorisé que par son intermédiaire. Tous les Conseils ecclésiastiques de Prusse élus étaient dissous. A l'avocat Frédéric Werner, nommé président du conseil supérieur de l'Union évangélique prussienne, étaient déférés tous les pouvoirs du Sénat de l'Église de Prusse; Joachim Hossenfelder, chef des Chrétiens allemands, lui était adjoint comme vice-président avec caractère de Commissaire ecclésiastique. Jäger, en même temps qu'il révoquait, sans les entendre, plusieurs personnalités ecclésiastiques de premier rang, Handis de Berlin, vice-président du conseil supérieur de l'Union des Églises évangéliques, Schian, superintendant général de Breslau, et qu'il imposait d'office d'autres directeurs choisis parmi les Chrétiens allemands au Service évangélique de presse, organisation privée que dirigeaient le professeur de théologie Hinderer et le curé Lietzmann, préposait à la tête des diverses Églises de Prusse des sous-commissaires avec pleins pouvoirs qui, dès le

lendemain, se réunissaient à Berlin sous sa présidence pour préparer les élections des nouveaux Sénats ecclésiastiques. Le lundi 26 Juin, par décret rendu « au nom de Dieu et de son organe Adolf Hitler, parce que l'existence de la Nation seule rend possible l'existence d'une Église », Jäger révoquait, sans y mettre aucune forme, le superintendant général de Berlin, Dibelius, et faisait savoir à tous que les sous-commissaires concentraient désormais entre leurs mains tous les pouvoirs des Sénats, organes ordinaires des synodes élus. Jamais, dans toute l'histoire de Prusse, si on en exceptait l'année 1808, l'État ne s'était comporté avec cette brutalité à l'égard de l'Église évangélique. La révolution cette fois triomphait. En dépit des promesses solennelles du chancelier devant le Reichstag, l'État faisait litière du Concordat.

Quels conseils ecclésiastiques allaient sortir d'une campagne électorale où tous les moyens officiels de pression seraient mis à la disposition des Chrétiens allemands ? Quelles transformations ferait subir aux Églises la constitution qu'ils seraient simplement appelés à approuver ? A quel régime de césaropapisme l'aumônier militaire Müller, que les Chrétiens allemands nommaient déjà évêque d'Empire et à qui précisément les curés de la Vieille Prusse conféraient à cette heure la dignité d'évêque de Koenigsberg, soumettrait-il l'Église allemande évangélique ? Il n'était besoin d'aucun effort d'imagination pour se le représenter ; un coup d'œil sur les publications des Chrétiens allemands suffisait.

Surpris par la violence de l'action gouvernementale, le peuple croyant, bouleversé jusqu'au fond de l'âme, se tournait vers Eisenach où il savait les présidents des Sénats d'Églises réunis en Congrès. Il en attendait une protestation, des directives : Eisenach demeura silencieux. Conscients de leur impuissance, mais redoutant par-dessus tout l'internement dans un camp de concentration, les chefs des Églises évangéliques, chargés de famille, n'opposèrent à l'agression aucune résistance. Pas plus que des chefs, aucune parole de réconfort ne vint non plus, en

ces jours de douleur profonde, au peuple évangélique. Comme il n'avait pas eu lui-même pour les juifs persécutés un mot de sympathie, une parole de charité chrétienne, ainsi les Églises étrangères à la Prusse et les grands quotidiens, organes de l'opinion et parfois de la conscience publique, restèrent-ils muets devant sa détresse. De la débâcle d'ailleurs, l'évêque von Bodelschwingh « l'envoyé de Dieu » semblait alors avoir lui-même donné le signal. Un mois à peine après son élection, alors que n'était pas encore éteint l'écho des fêtes triomphales qui, dans tout l'Empire, avaient salué son avènement; quand, sur toutes les tables de familles, s'étalaient encore son image et celle de son père, il se refusait à l'idée même d'entrer en conflit avec le Commissaire d'État. Prévenu que les Chrétiens allemands organisaient au moins 19 cortèges qui, sous la protection officielle, devaient à travers Berlin exiger bruyamment sa démission, il renonça le samedi 24 juin à exercer les fonctions d'évêque d'Empire, « incompatibles, déclarait-il, avec la juridiction d'un Commissaire d'État ». Quinze jours plus tard seulement, de rares privilégiés commenceraient à prendre connaissance de la déclaration très digne par laquelle Bodelschwingh justifiait son attitude. Sur ce document, comme sur l'appel du Superintendant de la Vieille Prusse à ses communautés religieuses, la presse, bâillonnée de toutes façons, avait fait le plus complet silence. Le but poursuivi par le gouvernement fut donc atteint : scandalisée par le silence de l'Église, l'opinion se rejetait vers les Chrétiens allemands qui seuls paraissaient être capables d'initiatives et posséder le courage de rendre à l'Église quelque vigueur.

Toute la presse hitlérienne retentissait de cris de triomphe. Maîtres dans les églises de Prusse, les Chrétiens allemands devaient fatalement le devenir dans l'Union allemande des Églises de l'empire. On tenait donc la victoire. Maintenant qu'il disposait de la maîtrise des consciences, le National socialisme allait pouvoir réaliser, par voie légale, son œuvre de rénovation et d'éducation morale et culturelle. Et pour mieux affirmer l'union étroite de l'Église et de l'État, les sous-

commissaires ordonnaient partout que, contrairement aux usages jusqu'alors observés, on arborât dans les temples les couleurs nationales : rouge à la croix gammée, et noir-blanc-rouge. A l'Église évangélique de Prusse, ainsi enveloppée dans la seconde vague révolutionnaire qui, à cette heure même, balayait sur le terrain politique tous les partis, incorporait de force le Casque d'acier dans l'armée prétorienne, arrachait Hugenberg du Ministère, et développait contre toutes les organisations catholiques les préliminaires d'un Kulturkampf, il ne restait qu'une ressource : en appeler à la Cour suprême de Leipzig et au Président d'Empire, d'abus de pouvoir, de violation flagrante du Concordat, d'attentat à la Constitution d'Empire. Le Sénat de l'Union des Églises n'y manqua pas. Mais Jäger aussitôt fit connaître qu'il considérerait tout appel au tribunal de Leipzig comme un acte de révolte des ecclésiastiques révoqués, un refus caractérisé de reconnaître la suprématie de l'État. Il n'y avait donc pour l'Église rien à espérer de juges qui, certainement, ne s'exposeraient pas à subir en vain les rigueurs du pouvoir.

Cependant les Chrétiens allemands s'installaient partout en maîtres « pour sauver l'Église » comme les nationaux socialistes faisaient depuis six mois « pour sauver l'État ». Le jeudi 29 juin, l'aumônier militaire Müller publiait un nouveau manifeste : « Les Églises évangéliques sont en danger; l'union indispensable entre le peuple et l'Église est miseen péril. Des mesures exceptionnelles peuvent seules parer à ce grave état de choses. En plein accord avec Monsieur le Commissaire d'État pour l'Église de Prusse, et comme fondé de pouvoirs de Monsieur le Chancelier, je prends donc en mains la direction de l'Union générale des Églises évangéliques. Je concentre désormais entre mes mains tous les pouvoirs des Commissions et Sous-commissions ecclésiastiques. Confiant en Dieu, conscient de ma responsabilité devant Lui et devant notre peuple, enfants du pur Évangile de Jésus-Christ, je me mets à l'œuvre : le Dr Hossemann, directeur des services de l'Union des Églises,

est révoqué : je lui substitue M. l'amiral Monsel ». A la même heure, Hossenfelder, dévoilant plus clairement qu'il n'était peut-être prudent le fond de sa pensée, s'exprimait en ces termes à Berlin devant une grande assemblée : « La foi ne peut être entretenue dans le peuple allemand que par une seule Église qui, usant de la langue allemande, sache se faire comprendre de toutes les âmes et de toutes les conditions. Le peuple et l'Église ne doivent désormais être qu'une seule et même chose, car l'Église ne peut exister qu'à la condition d'être la nation. L'État ne peut donc pas rester indifférent au sort d'une Église dépositaire du bien suprême d'une nation : la foi ». Et sans tarder la réponse de l'État lui arrivait. Dans une lettre ouverte à Jäger, Goering, ministre président de Prusse et du Reichstag, écrivait : « J'ai été assailli, ces derniers jours, de démarches. On aurait voulu que j'intervinsse dans la lutte menée par le ministère des Cultes; je m'y suis naturellement refusé. Mais que le public le sache bien : je mets à votre disposition tous les pouvoirs dont je dispose, car je suis convaincu que personne n'est plus apte que vous à mettre fin aux conflits, comme à donner une solution satisfaisante à ce problème d'une importance capitale pour l'Église de Prusse ». Sur toute l'étendue de l'ancien royaume les révocations sévissaient. Conseillers ecclésiastiques, curés, superintendants, déplacés ou mis à la retraite, faisaient place aux éléments les plus radicaux du « mouvement de foi chrétien allemand ». Le clergé n'était pas seul touché : les œuvres confessionnelles de toute importance subissaient le même sort. La comtesse von Schulenburg, belle-fille du maréchal von Hindenburg, dirigeait depuis la guerre une école professionnelle où elle avait investi toute sa fortune. Honorée en 1923 par l'Université de Berlin du titre de Docteur en théologie en raison du caractère de cette œuvre, très connue dans le monde de la charité, même en dehors de l'Allemagne, la comtesse n'en reçut pas moins du Commissaire d'État à la Mission intérieure l'avis qu'une demande de retraite de sa part serait bien accueillie. Comme elle répondait n'avoir aucune intention de se retirer d'un

établissement qui lui appartenait en propre, on lui signifia simplement son congé. Maîtres du pouvoir dans l'Église, les Chrétiens allemands prétendaient y occuper toutes les places et tout de suite.

De toutes les parties de la Prusse cependant les télégrammes et les lettres affluaient à Neudeck où, depuis l'avènement du « caporal bohémien » à la chancellerie d'Empire, le vieux maréchal est venu cacher sa dignité. Convoqué par le Président de la République, Hitler dut, le 29 juin au soir, se prêter à une entrevue ; on sut plus tard qu'elle avait été fort orageuse. Le lendemain, 30 juin, toute la presse, à l'exception du « *Völkische Beobachter* » organe officiel du parti national socialiste, publiait en effet une lettre au chancelier où le maréchal-président résumait sous une forme protocolaire ce qui avait fait le fond de l'entretien. Il n'y dissimulait rien des « vives inquiétudes qu'éveillait dans sa conscience de chrétien évangélique aussi bien que de chef d'Empire le trouble profond qui agitait les âmes croyantes », et il intimait au chancelier l'ordre d'intervenir au plus tôt, pour rétablir la paix dans l'Église évangélique ». Si la sympathie du Président devait apporter aux cœurs ulcérés des évangélistes croyants quelques consolations, cette lettre au chancelier n'eut pourtant d'autre résultat que de stimuler davantage les Chrétiens allemands dans leur œuvre d'étatisation de l'Église.

Jusque dans la commission de théologiens convoquée par Müller pour préparer la nouvelle constitution, des protestations s'élevaient. Dès la deuxième séance, le superintendant général de Westphalie déclarait au président qu'aucun travail sérieux n'était possible aussi longtemps que les curés resteraient sous la surveillance de la police, empêchés par les Commissaires d'État d'obéir à leurs supérieurs ecclésiastiques. A tout prix il fallait d'abord rétablir l'ordre et la paix dans l'Église. La séance levée, plusieurs théologiens de l'entourage de Müller, en qui on voyait déjà les futurs évêques de Bavière, de Wurtemberg, de Thuringe, de Hamburg, de Mecklenburg, firent parvenir au ministre de l'Intérieur d'Empire, le Dr Frick,

une déclaration qui rendait le même son. On leur répondit que précisément la constitution était la condition du rétablissement de l'ordre et de la paix, et le lundi 10 juillet le Service évangélique de presse annonça qu'un accord s'était fait entre Müller, Jäger, le Dr Heckel, professeur de droit ecclésiastique à Bonn et le professeur Fezer de Tubingue, sur un projet de constitution qui serait incessamment soumis aux Églises des pays. Deux jours plus tard, l'agence Wolff communiquait que les sous-commissaires d'État aux Églises de province, convoqués au Ministère de l'Intérieur pour l'Empire, avaient accepté à l'unanimité la nouvelle constitution. Le peuple évangélique était donc invité à se prononcer, le dimanche 23 juillet, par le renouvellement des synodes élus, sur cette constitution. Le 14, le chancelier Hitler faisait savoir dans une lettre au président Hidenburg que ses intentions étaient remplies : la paix était rendue à l'Église. Tous les commissaires d'État étaient rappelés ». Mais Jäger restait à la direction des affaires ecclésiastiques de Prusse et il était trop bon Chrétien allemand pour se désintéresser de la lutte dix jours avant les élections. Pour mieux s'assurer de toutes les positions, il s'ingénia simplement à masquer sous des prétextes divers le maintien des sous-commissaires partout à leurs postes.

Issue de travaux poursuivis à la hâte dans une atmosphère tendue, la nouvelle constitution ne pouvait être qu'une « loi de cadres où les détails seraient réservés ». En fait, on n'avait cherché qu'à organiser le gouvernement central de l'Église unie, centralisée : toutes les grandes questions — Müller disait « les détails » — : « rapports de l'Église et l'État ; sort des facultés de théologie et des écoles confessionnelles ; statut de la Mission intérieure où s'encadrent toutes les œuvres de charité, feraient l'objet d'un nouveau concordat ». Le but de la loi constitutionnelle, disait le préambule, est d'unir en une seule Église allemande évangélique, sur le principe de l'égalité des droits, les diverses confessions qui se réclament de la Réforme, croient en un baptême, confessent un Dieu père de tous hommes, présent en tous et partout ». La pierre fondamentale de cette

Église évangélique unie est l'Évangile du Christ, tel que le présente la Sainte Écriture et que l'ont entendu les Pères de la Réforme ; sur cette pierre s'élève un édifice d'églises régionales, autonomes en ce qui touche aux croyances et aux cultes, et auquel pourront également s'agréger, selon des modalités à déterminer par une loi spéciale, des « sociétés religieuses » de croyances apparentées.

A la tête de l'Église est placé un évêque d'Empire. Il est assisté d'un Ministère ecclésiastique. Un Synode national leur apporte sa collaboration dans toute les questions de personnel et de législation. L'évêque d'Empire, de confession luthérienne, incorpore et représente l'Église allemande évangélique. Il est élu par le Synode national sur une proposition faite en commun par le Ministère ecclésiastique et les évêques régionaux; il réside à Berlin et n'est personnellement chargé d'aucun territoire particulier. Sa fonction est d'assurer l'unité de direction et de travail, de garantir l'observation de la constitution. Il nomme les membres du Ministère ecclésiastique, se tient en contact permanent avec les hauts dignitaires des églises régionales par des réunions régulières, nomme et révoque le personnel administratif du gouvernement central. Il a droit d'initiative en n'importe quelle fonction ecclésiastique, peut convoquer et présider partout des assemblées au nom de l'Église allemande évangélique, ordonner des services religieux solennels et des jours de pénitence. Si pourtant il s'agit de milieux étrangers à sa propre confession, ses pouvoirs seront déférés au membre du Ministère pris dans cette confession. Le Ministère ecclésiastique, responsable devant l'évêque d'Empire de l'unité de l'Église, est composé de trois membres choisis chacun dans une des trois confessions luthérienne, calviniste, unie, et d'un juriste, chancelier et directeur de tous les services administratifs de l'Église allemande évangélique. Tous les quatre sont nommés par l'évêque d'Empire. La puissance législative appartient au Synode national collaborant avec le Ministère; elle peut cependant être exercée par ce dernier seul en accord avec l'évêque d'Empire. Le Synode national est composé de

60 membres; il se recrute pour les 2/3 par élection dans les synodes régionaux et administrations des églises régionales, l'autre tiers étant à la nomination de l'évêque d'Empire. Il doit être convoqué toutes les fois qu'il en exprime le désir, mais au moins une fois l'an.

Le fonction du gouvernement central est d'établir et de maintenir entre les églises régionales l'unité juridique et administrative; il n'intervient pas dans les questions de doctrine mais est qualifié pour imposer aux églises régionales des directives d'action dans la mesure où celles-ci n'affectent pas les croyances particulières des Églises. Ayant charge d'aider toute la chrétienté allemande évangélique à remplir une mission divine, il s'appliquera, en tenant compte des enseignements des Saintes Écritures et des croyances, à lui imprimer une même allure; il prendra tout particulièrement soin de développer l'esprit national allemand, particulièrement dans la jeunesse. Les rapports de l'Église et de l'État ou avec les autres sociétés religieuses et, en résumé, toutes les questions ecclésiastiques, juridiques, d'intérêt général relèvent de lui. Toute nomination à un poste élevé d'une église régionale doit être préalablement approuvé par lui. Tout dignitaire ecclésiastique est astreint, avant d'entrer en charge, à faire serment d'observer cette constitution.

Si dans ses grandes lignes, cette constitution ne diffère pas sensiblement de celle qu'avait donnée à l'Église la Commission de Loccum, sur plusieurs point capitaux cependant elle s'écarte de ce qu'auraient voulu les Chrétiens allemands. En dépit des pouvoirs extraordinaires accordés au Gouvernement central, l'effort de centralisation y reste relativement modéré : loin d'imposer par exemple à toutes les communautés l'unité des croyances et l'identité de la liturgie, la Constitution consacre au contraire l'autonomie des Églises régionales sur ces deux points. Un des caractères essentiel de l'Église du Christ, l'universalité, est aussi mieux respecté ; on ne parle plus d'expulser de l'Église les chrétiens convertis non aryens ; il n'est plus davantage question d'épurer l'Ancien Testament pour le rendre conforme au

sens éthique de la nation allemande : les Saintes Écritures restent la base de l'enseignement. Par ailleurs cependant la victoire du principe d'autorité sur les droits de la communauté et du laïcat, le rétablissement d'une hiérarchie épiscopale, les pouvoirs très étendus conférés à l'évêque d'Empire sur le personnel du gouvernement central et le choix des évêques régionaux, semblaient à plusieurs porter atteinte aux droits des confessions ; certains articles, qui stipulaient pour le gouvernement central de l'Église le devoir de tendre à établir l'unité de doctrine et d'administration pouvaient devenir, entre les mains d'un évêque d'Empire Chrétien allemand, une source de conflit avec les curés, les professeurs de religion, les professeurs de théologie des universités ; enfin, trop de graves questions se posaient : quel usage l'évêque d'Empire ferait-il de l'extraordinaire pouvoir qui lui était conféré ? quelles directives imposerait-il aux Églises régionales dans la confection de leur propre constitution ? dans quelle mesure surtout, sous prétexte de Concordat, l'État interviendrait-il dans les affaires intérieures et extérieures de l'Église ? Les constitutions valent ce que sont les hommes chargés de les appliquer ; or il était certain que les premiers qui donneraient à celle-ci son vrai sens seraient les Chrétiens allemands et particulièrement l'aile gauche du mouvement.

Si l'on avait voulu s'en tenir au texte du document, oublier par quelles méthodes ce résultat avait été obtenu, il eût été possible d'admettre que l'Église allemande évangélique n'était pas cette Église d'État que beaucoup avaient redoutée ; pourtant, si bruyant était le triomphe des hommes d'État national-socialistes et des politiciens apparentés au mouvement des Chrétiens allemands que des inquiétudes demeuraient permises. Qu'on en convînt ou non d'ailleurs, c'était bien de l'État que l'Église allemande évangélique recevait officiellement cette nouvelle constitution puisque, dès le 12 juillet, elle était portée à la connaissance des Églises par l'aumônier Müller, plénipotentiaire du chancelier, et par Jäger, directeur des affaires ecclésiastiques au ministère prussien, au titre de Commissaire d'État

aux Églises évangéliques. Préfacé en termes dithyrambiques par ces deux fonctionnaires d'État, le document présentait la fondation d'une Église allemande évangélique comme un *prodige opéré par la Providence divine*, et presque aussitôt, bien qu'à entendre les Chrétiens allemands « toute modification à la constitution de l'Église fût illégale aussi longtemps que le peuple évangélique ne s'était pas prononcé, dans son ensemble, à son sujet », une loi d'Empire l'incorporait à la législation.

« L'Église allemande évangélique entrait donc en fonctions ; sous l'impulsion des Chrétiens allemands une nouvelle vie allait s'y répandre ». Tandis que, secondé par des chambres consultatives et d'accord avec l'État national socialiste, le Gouvernement central de l'Église parachèverait l'organisation intérieure, de grandes missions populaires dirigées par l'évêque d'Empire réveilleraient partout la foi, l'enthousiasme, la volonté de suivre le Christ héroïque. Il ne restait donc au peuple évangélique qu'à participer à ce renouvellement en peuplant, le 23 juillet, les nouveaux conseils ecclésiastiques de Chrétiens allemands ». Ainsi parlaient Müller et Hossenfelder. Aussitôt, « pour garantir aux élections un caractère d'impartialité », le ministre de l'Intérieur pour l'Empire, Dr Frick, conféra au secrétaire d'État Pfundtner, pleins pouvoirs d'en établir les modalités ; pour assurer la tranquillité publique, les Gouverneurs interdirent toutes les réunions publiques de clergés ou de fidèles, toute agitation dans la presse, sauf de la part des Chrétiens allemands ; pour mieux imprimer au renouvellement de l'Église un caractère national et populaire, Rudolf Hess, délégué général du chancelier à la tête du parti national socialiste, enjoignait à tous les membres du parti de se faire inscrire sur les liste électorales et de prendre part au vote. Enfin, le samedi soir 22 juillet, Hitler lui-même s'adressa par radio à tout le peuple évangélique allemand. Il dénonçait l'impuissance des Églises dans la lutte contre le bolchévisme et, « d'un point de vue exclusivement national et politique », invitait les électeurs à plébisciter une Église allemande évangélique unique qui faciliterait singulièrement la tâche du gouvernement.

Le dimanche 23 juillet les élections donnaient une grande majorité aux Chrétiens allemands, Environ 70 % des électeurs avaient pris part au vote. En Saxe, où, depuis la guerre, les églises protestantes étaient absolument désertes, 80 % des électeurs s'étaient prononcés en faveur des Chrétiens allemands; en Hesse-Kassel, ceux-ci obtenaient 70 % des voix ; en Thuringe leur victoire était plus éclatante encore. A Berlin les 53 paroisses leur donnaient 158.700 voix contre 76.684 au groupe d'opposition *Évangile et Église.* Ailleurs cependant une opposition s'affirmait. En Wurtemberg par exemple les Chrétiens allemands n'enlevaient que 32 sièges contre 29 ; en Bade : 32 contre 25. Jamais de mémoire d'homme, élections ecclésiastiques n'avaient éveillé semblable intérêt, ni amené pareille foule devant les urnes. Si des préoccupations d'ordre religieux y avaient été pour si peu que ce fût, le spectacle aurait été une source de joie profonde pour les âmes soucieuses du relèvement moral de l'Allemagne ; malheureusement, force était bien de reconnaître que, jusque dans les plus petits villages, les croyants n'avaient vu dans ces élections qu'une mainmise de l'État sur l'Église.

Comme il fallait s'y attendre, aussitôt le résultat des élections connu, le pasteur Hossenfelder télégraphia bruyamment à Müller que son élévation à la dignité d'évêque d'Empire était désormais chose faite ; à Bayreuth, Hitler reçut pour se concerter avec eux les chefs des églises de Hanovre, de Bavière, et d'Oldenburg ; à Berlin, les membres des opposants du Sénat de la Vieille Prusse donnèrent leur démission. Le 6 août l'aumônier Müller était élevé à la dignité d'évêque et de président de l'Église de la Vieille Prusse par le Sénat qui le qualifiait en même temps pour user en toute indépendance des pouvoirs du Conseil, libre d'accepter ou non sa collaboration. Hossenfelder, chef des Chrétiens allemands, prenait le titre d'évêque de Brandeburg. Maintenant maîtres de l'Église allemande évangélique, les Chrétiens allemands mettaient fiévreusement au point les projets de lois qui, complétant la constitution, leur permettraient de faire prévaloir partout leurs idées. Le

5 septembre deux lois d'une importance capitale étaient soumises à l'approbation du nouveau Synode général de Prusse réuni à Berlin : la première concernait la création de dix évêchés en Prusse ; la seconde l'application aux fonctionnaires ecclésiastiques de la loi d'État concernant les fonctionnaires civils. De l'une comme de l'autre on s'était bien gardé de parler à l'opposition ; ce fut l'occasion d'un premier incident. Les Chrétiens allemands cependant disposant d'un peu plus de deux tiers des sièges, les deux lois furent votées à l'unanimité et quelques jours plus tard le Synode des Églises de Prusse élisait ses nouveaux évêques. Ils prenaient pour sièges des noms illustres dans l'histoire religieuse d'avant la Réforme : Magdeburg et Halberstadt ; Cologne et Aix-la-Chapelle ; Cammin et Koenigsberg. Les Marches, le sud de la Westphalie et de la province Rhénane, la Sarre, se contentaient provisoirement de « Prévôts ».

Le mercredi 27 septembre, un premier Synode national réunit à Wittenberg, la ville de Luther, les délégués de toutes les Églises évangéliques de l'Empire pour l'élection du premier évêque d'Empire. A travers une cité pavoisée comme aux plus grands jours de fête ; le long de rues noires de monde ; au son triomphal des cloches de toutes les églises, le cortège des électeurs gagna le temple où repose Luther. Des soixante membres du Synode, près de la moitié étaient des théologiens ou des juristes ecclésiastiques ; parmi les laïcs ne siégeait aucun commerçant, aucun industriel, aucun paysan, aucun ouvrier. Le service religieux fut célébré par l'évêque de Wurtemberg, puis aussitôt le Synode élut par acclamations Müller évêque d'Empire. Dans son discours d'intronisation, le nouveau prélat précisa la différence qui séparait l'ancien *Kirchenbund* de la *Deutsche Évangelische Kirche*, l'Église allemande évangélique, que l'on fondait. A l'union on substituait l'unité ; au fédéralisme, l'église hiérarchique. Il salua ensuite les Chrétiens allemands « dont ce miracle était l'œuvre » et fit un acte de foi en la mission providentielle qui incombait à ce mouvement. Bien que son expérience en la matière fût plutôt

limitée, puisque, simple aumônier militaire, il n'avait guère eu l'occasion de s'initier aux difficultés de l'apostolat, il réclama du clergé paroissial en termes assez durs, « une conception plus consciencieuse de son ministère » et insista sur l'obligation de collaborer étroitement avec l'État national socialiste « d'où peut seul venir le salut pour l'Empire comme pour l'Église ». « Travaillant sur un sol allemand, l'Église, poursuivit-il, ne peut avoir que des pasteurs de sang allemand ». « Nous n'avons jamais songé à briser l'unité de l'Église éternelle du Christ ni à rompre la communauté de Parole et de Sacrement qui nous unit aux autres nations ou races, mais l'égalité devant Dieu n'exclut pas l'inégalité des hommes entr'eux, puisque Dieu même en est l'auteur ».

On remarqua que, prenant en mains pour la première fois l'office d'évêque d'Empire, Müller n'avait pas un mot de condescendance paternelle pour les dissidents ; que son premier « Ministère ecclésiastique d'empire » ne comprenait aucun membre de l'Allemagne du Sud, que tous appartenaient au mouvement des Chrétiens allemands, et que, des quatre membres, trois étaient Prussiens du nord. Le plus connu d'entr'eux était Hossenfelder, à peine âgé de 34 ans, évêque de Brandeburg, vice président du Conseil supérieur des Églises de Prusse; le laïc, juriste et directeur des services, était l'avocat Frédéric Werner, président du Sénat des Églises de Prusse qui, entre tous les Commissaires d'État, s'était distingué par la rigueur de ses mesures contre les autorités ecclésiastiques en charge.

Au début de novembre, la nomination d'un évêque à Berlin et d'un autre à Munster compléta les cadres. Seul Merseburg-Naumburg restait à pourvoir. Le 4 novembre, réunis à Berlin, tous ces nouveaux évêques entendirent l'évêque d'Empire tracer le cadre de leur mission. Après avoir insisté sur la nécessité pour les pasteurs de se cantonner absolument dans leur tâche pastorale, prédication et soin des âmes, Müller les invita aussitôt à prendre part aux luttes de l'État dans le plébiscite politique du 12 novembre. Quelques jours plus tard, par décret contresigné du délégué général de Hitler à la direction

du parti nazi, Rudolf Hess, il signifiait à tous que la paix était désormais rétablie dans l'Église. « Je n'ai sans doute pas l'intention, disait l'évêque d'Empire, de tout laisser dans l'Église sur l'ancien pied ; en particulier, de maintenir dans les paroisses des curés incapables de s'acquitter de leurs devoirs professionnels ; je veux seulement assurer qu'aucune mesure injustifiée ne viendra porter tort à notre Église. Un mouvement missionnaire populaire de vaste envergure va commencer. Son premier effet sera de nous ramener ceux qui, sur le terrain politique, sont demeurés jusqu'à présent nos adversaires... ; mon intention n'est pas de composer avec les autres. Aucun compromis n'est à espérer de notre part. Mais, qu'on le comprenne bien : j'entends que désormais les luttes ecclésiastico-politiques soient considérées comme terminées ». Par une amère ironie du destin, au moment même où Müller lançait ce solennel avertissement, un événement se préparait qui, dans quelques heures, allait placer l'opposition sur le terrain franchement religieux, sonner le glas du mouvement de foi des chrétiens allemands, jeter Hossenfelder au bas de son piédestal, ébranler fortement la situation de Müller lui-même, et forcer le chancelier Hitler à capituler pour la première fois devant l'opinion.

*(A suivre)* Pierre DELATTRE.

# L'extension du Jubilé de la Rédemption

Par sa Constitution *Quod superiore anno*, du 2 avril 1934 (*A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 137-148), S. S. Pie XI étend à tout le monde catholique le jubilé extraordinaire de la Rédemption. Il se réjouit et remercie Dieu des heureux fruits de l'Année Sainte : de nombreux pèlerins de tout âge et de toute condition sont venus à Rome de partout, malgré la crise économique, et y ont causé grande édification par la ferveur de leurs visites aux sanctuaires et leurs cantiques à travers les rues; on en a même vu hommes et femmes arriver à pied de leurs lointains pays. Cependant tous les fidèles n'ont pu gagner le jubilé. C'est pourquoi le Souverain Pontife accorde maintenant à tous la possibilité de le gagner partout.

I. *Extension universelle.*

Sauf à Rome et dans les faubourgs de cette ville, le jubilé peut être gagné dans le monde entier par tous les fidèles, même par les personnes qui en ont déjà profité l'année précédente. Le Pape déclare explicitement que le jubilé s'adresse aussi bien à l'Église Orientale qu'à l'Église Occidentale. Cette mention spéciale des Orientaux manifeste une fois de plus les tendances universalistes du Souverain Pontife.

II. *Combien de fois profiter de la faveur?*

Chaque fidèle peut gagner l'indulgence plénière, soit pour lui-même, soit en faveur de défunts, autant de fois qu'il accomplit les œuvres prescrites. Toutefois aucune œuvre ne compte pour un second jubilé avant qu'on n'ait achevé toutes les œuvres exigées pour le premier.

L'indulgence est acquise à celui qui, après la confession et la communion, est empêché par la maladie de faire les visites.

III. *Durée.*

L'extension du jubilé dure du 8 avril 1934 (jour octave de Pâques) « ad plenam usque diem item octavam Paschatis proximi anni », c'est-à-dire jusqu'au 28 avril 1935 inclusivement. On voit que c'est une très longue année : le Saint-Père applique l'ancienne règle : « Favores convenit ampliari ».

IV. *Œuvres à accomplir.*

En ce qui concerne ce qu'on peut appeler le « commun des jubilés » (confession, communion, visites, prières...), il serait fastidieux de reproduire ici les explications classiques que tant de revues ont données l'an dernier (1). Mieux vaudra, pour les dispositions ordinaires, se borner à résumer l'essentiel, en insistant un peu plus sur les points plus nouveaux ou plus caractéristiques de la récente Constitution apostolique.

1° Comme toujours, il faut la *confession* et la *communion* (2).

2° *Visites.* — A. *Quels sanctuaires visiter?* Les Ordinaires des lieux désigneront les quatre sanctuaires à visiter : dans les villes épiscopales, l'un de ces sanctuaires sera toujours la cathédrale; les trois autres seront trois églises ou oratoires publics « in quibus, interdum saltem, eucharisticum sacrificium celebrari soleat ». — Il suffirait, par exemple, d'une messe par mois. On serait en règle en désignant une église et deux oratoires publics ou deux églises et un oratoire public.

Dans le reste du diocèse, même dans les faubourgs de la ville épiscopale, l'Ordinaire du lieu doit désigner pour chaque paroisse l'église paroissiale et, de plus, trois autres églises ou oratoires publics situés sur le territoire de la paroisse. Les mots « ut supra diximus » requièrent des églises ou oratoires où la messe soit célébrée, du moins de temps en temps.

Les Ordinaires du lieu peuvent faire désigner les sanctuaires

(1) Nos lecteurs les trouveront dans la *N. R. Th.*, mars 1933, p. 252 ss. et mai 1933, p. 457 ss. (avec toutefois quelques modifications).

(2) Le viatique peut compter, mais non la communion pascale.

à visiter « per probatos viros ecclesiasticos » munis de ce pouvoir, même pour toute l'année. Il est donc loisible aux évêques de charger de ces déterminations soit les archidiacres ou archiprêtres ou les doyens, soit même chaque curé pour sa paroisse. Il ne serait pas normal d'en charger les confesseurs (comme tels) puisque ceux-ci n'ont aucun pouvoir au for externe et ne peuvent donner que des directions individuelles, forcément variables, tandis que le sens obvie de la constitution, requiert de tous ceux qui font le jubilé dans une même paroisse la visite des mêmes sanctuaires.

Dans l'Église orientale les patriarches peuvent désigner les sanctuaires à visiter pour leurs éparchies, les Ordinaires des lieux pour leurs diocèses. Il leur est loisible de déléguer d'autres ecclésiastiques. Dans les territoires de missions, les Ordinaires des lieux, sans faire aucune distinction entre le siège de l'Ordinaire et le reste du territoire, désigneront quatre églises ou oratoires publics, ayant de temps en temps la messe, pour chaque quasi-paroisse ou station missionnaire.

Une objection se présente à l'esprit de tout lecteur : dans beaucoup de paroisses, il sera impossible de trouver quatre églises ou oratoires publics : assez souvent, on n'en trouvera pas trois ni même deux. La Constitution a répondu par avance à cette difficulté. Dans de tels cas, les Ordinaires ou leurs délégués prescriront un plus grand nombre de visites dans chaque sanctuaire (douze visites pour un seul sanctuaire, six pour deux, quatre pour trois).

Le caractère, à la fois paroissial et vraiment catholique, de ces prescriptions n'échappera à personne. Dans la ville épiscopale, les fidèles doivent avant tout visiter la cathédrale, cette sorte de paroisse commune où se réunit la grande famille qu'est le diocèse pour recevoir l'impulsion paternelle de son chef. Ailleurs, c'est avant tout l'église paroissiale qu'il faut visiter; mais, bien loin d'opposer la chapelle à l'église, la Constitution considère comme tout à fait normale l'existence de plusieurs oratoires publics sur le territoire des paroisses. De même que les habitués de ces oratoires auront à visiter leur

église paroissiale, les meilleurs paroissiens prieront dans des oratoires non paroissiaux.

Cette compénétration mutuelle doit fusionner les fidèles, leur donner un esprit vraiment catholique, à l'abri des rivalités mesquines et de certaines étroitesses.

Toutefois la Constitution permet aux fidèles de gagner le jubilé hors de leurs paroisses ou de leurs diocèses, mais en se conformant aux dispositions prises pour le lieu où ils se trouvent.

B. *Nombre des visites.* Il faut visiter trois fois chacun des quatre sanctuaires désignés. Dans les paroisses où il n'y a pas quatre églises ou oratoires publics, on divisera par le nombre de ces sanctuaires les *douze* visites à faire. Les visites ont lieu ou le même jour ou à des jours différents. L'expression « subsequentibus diebus » n'interdit pas de mettre un intervalle de plusieurs jours entre deux visites : si le Souverain Pontife avait voulu sur ce point rendre le jubilé plus difficile à gagner que précédemment — contrairement à tout l'ensemble de la Constitution, — il l'aurait dit plus expressément.

Dès qu'on est sorti d'un sanctuaire, on peut y rentrer pour la seconde, puis pour la troisième visite.

3° *Prières.* — 1. Les fidèles réciteront devant l'autel du Saint-Sacrement cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria* et, une fois de plus, les mêmes prières, mais cette fois, aux intentions du Souverain Pontife. Ces intentions sont : 1° la liberté de l'Église; 2° la paix, la concorde et la vraie prospérité de tous les peuples; 3° les progrès des missions; 4° la réunion des dissidents à l'unité catholique; 5° la réparation des outrages adressés à la Divine Majesté par les « Sans Dieu » et la conversion de ces malheureux.

2. Ensuite on récitera, devant le crucifix, trois fois le *Credo*, et une fois la petite prière *Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per sanctam Crucem tuam redemisti mundum*, ou une autre formule analogue.

3. Puis devant une statue de la Sainte Vierge, dont on se rappellera les douleurs, on dira sept fois la salutation angélique

en y ajoutant une fois *Sancta Mater, istud agas — Crucifixi fige plagas — Cordi meo valide* ou une autre courte prière du même genre.

4. Enfin on récitera encore le *Credo* devant l'autel du Saint-Sacrement.

La constitution semble supposer et désirer qu'on se déplace plusieurs fois à l'intérieur de l'église; ce seraient plusieurs petits pèlerinages. Toutefois ces déplacements ne sont pas nécessaires si l'on trouve au même autel le Saint-Sacrement, le crucifix, la statue ou l'image de la Sainte Vierge. A plus d'un ces prescriptions paraissent compliquées; mais elles sont efficaces pour accroître dans le peuple l'esprit de foi et les grandes dévotions au Saint-Sacrement, au crucifix et à la Sainte Vierge.

*Compléments.* — 1. *Les Orientaux* recevront à temps des instructions spéciales; quand ils s'unissent à des pèlerins de rite latin, ils peuvent employer les formules de prières de ces derniers. (D'après le contexte, tout ce qui est contenu dans le second alinéa du n. III de la Constitution concerne uniquement les Orientaux).

2. *Le Saint-Sacrement doit être présent* dans les sanctuaires à visiter. Si c'était impossible, par exemple, dans une mission, on réciterait les prières à dire devant le Saint-Sacrement, en pensant au Christ eucharistique et en le vénérant du fond du cœur.

V. *Personnes privilégiées.*

1° *Les navigateurs*, et tous les membres du personnel du bateau, peuvent faire les visites soit dans la chapelle du bord, s'il y en a une où la messe soit autorisée, soit dans n'importe quelle église dès qu'ils font escale.

2° *Les Ordinaires des lieux* pourront par eux-mêmes ou par des ecclésiastiques délégués, *réduire* le nombre des sanctuaires à visiter ou des visites à faire ou *commuer* les visites en d'autres œuvres de piété ou de charité, en faveur des personnes qui seraient *empêchées* d'accomplir les visites prescrites. Le Pape énumère les catégories de personnes qu'il « veut con-

sidérer comme empêchées » : toutes les religieuses; les jeunes filles et autres femmes pensionnaires; les religieux purement contemplatifs, tels que Trappistes, Camaldules et Chartreux; les prisonniers; les ecclésiastiques ou religieux qui seraient détenus dans des maisons de pénitence; les malades, les personnes de faible santé et celles qui soignent les malades; les ouvriers (non chômeurs) et tous les septuagénaires. Toutes les personnes comprises dans cette énumération pourront obtenir de gagner le jubilé plus facilement, puisque c'est la volonté du Pape : « Impeditos autem heic intelligi volumus... » Il en sera donc ainsi, même si, en fait, telle de ces personnes n'avait pas d'empêchement sérieux. Mais la liste n'est pas limitative car elle contient une proposition d'une portée beaucoup plus générale : « ac generatim ii omnes, qui certo impedimento prohibentur quominus statutas visitationes obeant ». Il appartiendra aux Ordinaires des lieux, et aux prêtres délégués par eux, d'apprécier l'importance des empêchements et de juger s'il y a lieu d'accorder des conditions plus faciles. Pour bien entrer dans la pensée du Saint-Père, il faudra éviter l'excès de sévérité comme l'excès d'indulgence. On n'adoucira les conditions que devant un « certum impedimentum », une vraie difficulté tenant aux circonstances, et non simplement le manque de dévotion, la paresse ou le respect humain; d'autre part, « certum impedimentum » dit moins que « impedimentum grave » et l'on tiendra compte de cette nuance.

3° Les Ordinaires des lieux ou leurs délégués peuvent *diminuer* le nombre des visites en faveur de certains *groupes*, tels que les collèges approuvés par l'autorité ecclésiastique, confréries ou pieuses unions, ou en faveur de n'importe quels fidèles qui font les visites *en cortège* sous la conduite de leur curé ou du prêtre par lui délégué.

4° Là où, pour n'importe quelle raison, de tels cortèges seraient impossibles sur la voie publique, il suffirait, pour obtenir des réductions de visites, d'organiser une procession à l'intérieur des églises ou du moins d'y faire les visites solennellement et en corps.

5° *Nul ne sera dispensé de la confession ou de la communion à moins qu'une maladie grave n'empêche l'une ou l'autre.*

VI. *Pouvoirs des confesseurs (en plus de ceux qu'ils auraient par ailleurs), lorsqu'ils entendent les confessions faites en vue du jubilé.*

1° *Confession des religieuses.* — *Les religieuses*, pour la confession du jubilé (donc, autant de fois qu'elles recommencent les œuvres prescrites, en vue de gagner à nouveau l'indulgence), peuvent se *choisir* n'importe quel confesseur parmi les prêtres approuvés « pro utroque sexu » : ce confesseur aura les mêmes pouvoirs à leur égard qu'à l'égard des autres fidèles.

2° *Censures et péchés réservés.* — *Tous les confesseurs*, uniquement pour le for interne et dans l'acte de la confession, pourront absoudre tous pénitents de n'importe quels *péchés et censures réservés* par le droit au Pontife Romain ou à l'Ordinaire et même des censures *ab homine.*

*Toutefois ce pouvoir est soumis aux restrictions et exceptions suivantes.* 1. Les confesseurs n'absoudront que dans les circonstances prévues au c. 900, les prêtres qui auraient indûment absous des lecteurs habituels ou des ligueurs de l' « Action française », et, même après l'absolution, il restera à ces prêtres l'obligation de recourir à la Pénitencerie et de lui obéir (*A. A. S.*, XX, 1928, p. 398). Pour le noter en passant, on voit combien se trompent ceux qui prétendent (surtout à la suite du scandale Stavisky et de la tentative de dictature de gauche) que la condamnation de l' « Action française » ne subsiste plus.

2. On n'absoudra que conformément au c. 2254 (c'est-à-dire absolution immédiate, à cause de l'urgence, avec recours subséquent à la S. Pénitencerie) : *a)* ceux qui auraient une censure réservée *personnellement* au Souverain Pontife (par exemple violation du secret du S. Office) ou *très spécialement* (censurae *specialissime* reservatae) au Siège Apostolique; *b)* les « Ordinaires » (au sens du c. 198, § 1) qui auraient encouru publiquement une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège.

3. Les hérétiques ou schismatiques, qui auraient publiquement enseigné leurs erreurs, ne seront absous qu'après avoir abjuré, au moins devant le confesseur, et réparé suffisamment leur scandale ou du moins promis de le faire.

4. L'absolution de francs-maçons (ou d'autres sectaires du même genre) exige des conditions plus nombreuses : abjuration, au moins devant le confesseur ; réparation du scandale ; cessation de toute coopération avec la secte ; dénonciation des ecclésiastiques ou religieux qui y seraient inscrits (c. 2336, § 2); remise au confesseur pour être transmis au saint Office, ou, iustis gravibusque de causis, destruction par les pénitents eux-mêmes des livres, manuscrits et insignes de la secte. Tout au moins doivent-ils promettre d'exécuter ces prescriptions dès qu'ils le pourront. Le confesseur doit leur imposer une pénitence grave, et l'obligation de se confesser souvent.

5. En dehors des endroits où un tel état de choses a été réglé par le Saint-Siège, les injustes acquéreurs de biens ecclésiastiques ne seront absous qu'après avoir restitué ou été admis à composition ou du moins qu'après avoir sincèrement promis de demander une composition.

3° *Vœux.* — Les confesseurs peuvent *commuer* tous les vœux *privés*, même réservés au Siège Apostolique, et même confirmés par serment. Leur pouvoir s'étend au vœu de chasteté autrefois émis en religion et qui subsisterait après la dispense des deux autres vœux. Ils ne peuvent dispenser ceux qui sont astreints à la loi du célibat par la réception d'un ordre sacré, eussent-ils été réduits à l'état laïque. Si la commutation d'un vœu était préjudiciable à un tiers, ils ne l'accorderont que du consentement de ce tiers. Le vœu de ne pas pécher ou les vœux pénaux seront commués en des œuvres qui n'écartent pas moins du péché.

4° *Irrégularité.* — Uniquement au for sacramentel, les confesseurs pourront dispenser de toute irrégularité provenant d'un délit complètement occulte ; toutefois, dans le cas du c. 985, 4° (homicide ou avortement), la dispense ne vaudra que pour exercer les ordres déjà reçus.

5° *Empêchements de mariage.* — Ils pourront aussi, uniquement au for sacramentel, dispenser de l'empêchement occulte de parenté illégitime au troisième ou au second degré de la ligne collatérale, même touchant le premier, mais seulement pour convalider un mariage, et non pour le contracter. Soit pour convalider un mariage (mais, en faisant renouveler le consentement conformément au c. 1135), soit pour le contracter, ils pourront dispenser de l'empêchement occulte de crime sans conjugicide, en imposant une pénitence grave et longue.

6° *Œuvres du jubilé.* Ils peuvent *diminuer* le nombre des visites à faire ou des sanctuaires à visiter, ou même *commuer* les visites en d'autres œuvres de piété. « Confessarii tamen sciant, se conscientiam suam oneraturos, si inconsulto et sine iusta causa christifideles ex eiusmodi visitationibus exemerint ». Les personnes dispensées des visites devront réciter les prières prescrites; il n'est permis de les écourter qu'en faveur des malades.

Les confesseurs, on le voit, ont presque autant de pouvoirs que les Ordinaires des lieux pour la diminution ou la commutation des œuvres du jubilé. Il y a pourtant quelques différences. 1° Le confesseur ne donne que des décisions individuelles. L'Ordinaire pourra prendre des mesures générales, soit pour toutes les personnes empêchées, soit suivant les diverses catégories (religieuses, ouvriers, etc). 2° Le confesseur n'agit qu'au for interne, même lorsqu'il n'est pas dans l'acte de la confession, ce que la Constitution n'exige pas en cette matière. L'Ordinaire peut prendre des mesures extérieures et même publiques et les publier officiellement. 3° Les confesseurs ne peuvent dispenser des prières prescrites ni même les diminuer, sinon pour les malades. La Constitution n'énonce pas la même restriction au pouvoir des Ordinaires : ceux-ci peuvent donc, en réduisant le nombre des visites, réduire dans la même proportion le nombre des prières. 4° Par contre, il semble que la « iusta causa » qui autorise le confesseur à certaines réductions ou commutations dit un peu moins que le

« certum impedimentum » requis pour les Ordinaires. Le confesseur aurait le droit à une appréciation un peu plus indulgente des cas individuels. — D'ailleurs, toujours pour ces cas individuels, il n'est pas interdit aux Ordinaires de déléguer leurs pouvoirs aux confesseurs : ainsi ces derniers, chaque fois qu'ils rencontreraient un « certum impedimentum », pourraient diminuer à la fois les visites et les prières.

7° *Usage de ces pouvoirs* (1). — Les pouvoirs s'exercent, aussi bien à l'égard des Orientaux que des Occidentaux, en faveur de tous ceux qui ont sincèrement l'intention de gagner le jubilé.

Les facultés d'absoudre des péchés réservés et des censures et de dispenser des irrégularités ne sont utilisables qu'à l'égard du pénitent qui fait son jubilé *pour la première fois* et n'a pas reçu les mêmes faveurs d'un autre confesseur depuis le 8 avril 1934.

Il ne reste qu'à souhaiter aux fidèles de profiter de ces faveurs et de rendre plus efficace la divine Rédemption.

É. JOMBART, S. I.

(1) Les *Monita* de la S. Pénitencerie, publiés à la suite de la Constitution (*A.A.S.*, XXVI, 1934, p. 149-152), contiennent quelques points à noter : 1° Les pouvoirs extraordinaires des confesseurs ne valent que pour les pénitents sincèrement résolus à gagner le jubilé; 2° En ce qui concerne les visites du jubilé (dispense, diminution, commutation), les curés ont les mêmes pouvoirs que les confesseurs, et peuvent les exercer en faveur non seulement de chaque fidèle mais de chaque famille de leur paroisse; 3° L'espoir de gagner le jubilé ne dispense pas de la pénitence que le confesseur doit imposer; 4° Si quelqu'un avait violé la clôture régulière, on lui interdira, sous peine de retomber dans la censure, d'aller à cette maison religieuse ou dans l'église attenante; 5° Les religieux apostats ou fugitifs ne seront absous que s'ils sont décidés à rentrer en religion dans un délai fixé, sous peine de retomber dans la censure; 6° On n'absoudra de la lecture des mauvais livres (surtout de ceux proscrits par le c. 2318, § 1) que sur promesse de les livrer au confesseur ou de les détruire.

# Plans d'instructions religieuses

## I. Obtulerunt. Ils ont offert (Mt. 2. 11).

*Introduction :* Il existe une foule de petits métiers dans lesquels nous croyons exceller et dont cependant nous ignorons presque tout. Nous pensons qu'il suffit de regarder pour voir, d'écouter pour entendre, de lire pour comprendre, de parler pour dire quelque chose. Chacune de ces activités est un art véritable, qui suppose une technique déliée et subtile, et dans laquelle fort peu excellent.

Le métier de l'offrande est un de ces métiers méconnus.

I. Et cependant il est capital dans toute vie chrétienne et si nous ne le pratiquons pas comme il faut nous manquerons les plus belles occasions de mérite.

*a*) Car nos pouvoirs d'action sont toujours fort limités; notre capacité d'offrir est toujours sans restriction.

L'âge, l'infirmité, la solitude, les circonstances, réduisent nos moyens d'agir; mais alors même que la maladie a coupé tous les ponts qui nous unissent à notre entourage, quand nous ne pouvons plus ni parler, ni voir, ni entendre, notre capacité de souffrir et donc d'offrir n'a pas subi de diminution. Il y a là une sorte de capital spirituel qu'aucune crise ne saurait réduire.

*b*) Toute oblation est riche de puissances illimitées. A l'offertoire le prêtre présente à Dieu sur la patène un peu de pain, si minuscule qu'il n'empêcherait personne de mourir de faim, et au fond du calice quelques gouttes de vin, qui n'empêcheraient personne de mourir de soif; ce n'est que du pain ordinaire et aucune consécration n'a encore sanctifié ce vin; mais autour de ces petites offrandes l'Église jette, comme une guirlande, la prière universelle : *pro nostra et totius mundi salute... pro omnibus fidelibus viventibus et vita functis... proficiat in vitam aeternam...* et l'efficacité de cet offertoire s'étend au monde entier et jusque dans la région mystérieuse, par delà le tombeau, au seuil de la vie éternelle.

II. Pour que nous puissions offrir comme il convient, le Saint-Esprit a consigné aux pages de l'Évangile le modèle parfait de l'oblation (Matth. 2. 11). Les Mages ne sont venus d'Orient que

pour offrir... *venerunt... obtulerunt.* En examinant bien ce qu'ils ont fait, nous pourrons comprendre ce que nous avons à faire et comment leur geste a le droit de se continuer par nous.

1. Éblouis, semble-t-il, par ce mot scintillant : *aurum*, de l'or, certains ont pensé que la leçon éternelle de cette offrande tenait dans une formule, à la fois splendide et banale : offrez à Dieu les choses les plus précieuses et les plus rares. Seuls les cadeaux de grand prix sont dignes de sa Majesté : vertus héroïques, sacrifices solennels, prières sublimes; seul ce qui ressemble à de l'or peut figurer dans la corbeille de vos oblations.

*a*) Mais si nous ne sommes autorisés qu'à offrir des choses rares, nos offrandes ne pourraient être quotidiennes, et des années, des vies entières passeront peut-être, vides de tout offertoire. Comment ce qui est rare ne serait-il pas exceptionnel ?

*b*) Les Mages ont d'ailleurs offert autre chose encore que de l'or; la myrrhe n'avait rien de rare; puisqu'on pouvait en acheter par paquets de cinquante kilogs dans les boutiques de Jérusalem. Elle servait à des besognes très humbles de lessive. L'encens lui-même était commun en Orient. Et cependant ces produits sans gloire figurent dans l'offrande de la Nativité.

2. Ce n'est point parce qu'ils ont offert des choses rares qu'ils sont les modèles des vraies oblations, c'est parce qu'ils ont offert ce *qui venait de chez eux*, les produits de leur contrée d'Orient. Et ce principe nous permet de régler toute l'économie de nos offrandes. Dieu ne nous demande pas d'être rares mais d'être vrais.

*a*) A chaque époque de notre vie, et dans toutes les circonstances nous avons donc à offrir, et quand notre corbeille reste vide nous sommes sans excuse. Un dernier soupir n'est rien de rare : il y en a 200.000 tous les jours sur la terre; et cependant le « In manus tuas » de l'homme qui meurt est une magnifique oblation, parce que c'est celle du mourant et que lui seul peut l'offrir. Le petit enfant qui se prive d'une friandise, qui ne pleure pas quand il a mal aux dents, ou qui cède ses jouets à un autre, ne fait rien de rare, mais parce que ce sont des actes d'enfant il a le droit de les offrir, comme des trésors que Dieu accepte. Toutes les banalités de la vie quotidienne : les migraines et les rhumes, les corvées et les ennuis; ces contre-temps obscurs dont on ne peut faire la confidence à

personne tant ils sont ordinaires, c'est tout cela qui, chaque jour, doit remplir la corbeille. Nos vertus très communes; nos prières coupées de distractions importunes; notre métier sans relief · nos livres de compte et nos carnets de ménage : rien n'est indigne de Dieu et, puisque tout cela est de chez nous, toute cette prose peut être offerte loyalement et elle sera sanctifiée par l'offrande elle-même.

*b*) Même dans les relations humaines, nous retrouvons le principe de ces offrandes. Revenant du Japon, c'est non pas un meuble européen, fût-il de grand prix, que je présenterai à mes intimes, mais un souvenir du pays où j'ai voyagé. Verres de Venise; mosaïques de Florence; statuettes ou médailles de Rome; Vierge de Lourdes; ou fleurs champêtres au retour d'une excursion, ce que l'on attend c'est quelque chose « de là-bas ».

*c*) Et jusque dans la construction des églises — offrandes elles aussi au Très Haut — nous appliquons aujourd'hui la même doctrine : que l'église, avant tout, soit en matériaux du pays, et non pas, d'abord, en matériaux coûteux amenés de l'étranger. Aux Hawaï, on a construit l'église en blocs de corail, parce que tout l'archipel est corallin; dans nos Ardennes on construit l'église en pierre grise, prélevée aux flancs mêmes de la montagne; dans les régions argileuses, elle sera en briques, et là-bas, tout au loin, près du pôle Sud, dans la Terre de Feu, à Ushuaja, comme il ne reste que quelques sapins sur des pentes neigeuses on a construit en planches de sapin la cabane du bon Dieu. Offrande mystique du pays lui-même, il convenait que chacune de nos églises fût, comme l'oblation des Mages, quelque chose du terroir.

III. Et quel sera le résultat de nos offrandes? Serai-je changé parce que j'offre à Dieu une migraine, qui n'en perdra pas de sa violence, ou un ordre du jour, qui sera quand même exécuté?

R. *a*) La sainteté est d'être uni à Dieu, et pour être uni à Dieu, il n'y a rien de tel que d'être *pris* par lui, comme jadis, quand il saisissait la main de la fille de Jaïre et lui ordonnait de se lever (Marc, 5. 41).

*b*) Les offrandes, que nous lui présentons loyalement, sont déjà suggérées par la grâce, puisque cette grâce prévient en nous tous nos bons mouvements.

*c*) C'est donc que Dieu lui-même accepte ces oblations, et cette acceptation, les unissant à lui, les transforme en propriété divine

et les fait participer de la valeur même des choses de Dieu : *nemo est qui de manu mea possit eruere.*

Conclusion. — Dans l'Église tout le monde ne peut pas consacrer ni absoudre, mais à tous les moments, malades ou bien portants, hommes ou femmes, enfants ou vieillards on peut pratiquer l'offertoire : *da tuum, licet parum, modo totum.* Offrez ce qui est à vous, même si c'est peu de chose, pourvu que ce soit tout.

## II. Non enim erat tempus ficorum (Marc, 11, 13.)

*Introduction.* Cette histoire évangélique est assez curieuse et même choquante au premier aspect. Notre-Seigneur a faim, il s'approche d'un figuier pour y cueillir, à la façon orientale, quelques fruits mûrs et pulpeux; il explore de la main le feuillage, cherche le long des branches, et ne trouve rien. Pas un seul fruit. Et aussitôt il maudit cet arbre, qui se desséchera entièrement à partir des racines.

Jusqu'ici nous pourrions comprendre. Mais l'Évangile ajoute une petite remarque, qui semble ruiner tout l'effet de cette parabole en action. « Ce n'était pas la saison des figues ».

1. *La difficulté.* Nous pourrions aisément, dirait-on, plaider la cause de ce malheureux figuier.

*a)* Il n'est pas comme son confrère, le fameux figuier stérile (Luc. 13. 7) qui pendant des années se refuse à rien produire, et pour lequel cependant le jardinier intercède, auquel il prodigue des soins spéciaux, et en faveur duquel il obtient un délai de miséricorde. Ici, rien de pareil. Pas de délai de grâce, pas de soins spéciaux, pas d'intercesseur. Rien que la stupeur des apôtres voyant que la parole de leur Maître peut donner la mort comme elle peut faire naître ou renaître à la vie.

*b)* Il n'a pas tort ce figuier. Puisque ce n'est pas la saison où les figues mûrissent, l'erreur est dans celui qui en exige. C'est comme vouloir que la neige soit chaude quand nous le souhaitons; ou que l'ordre soit bien exécuté, quand nous ne l'avons pas ou mal donné. Aucune excuse ne paraît plus péremptoire. Celui qui se présente à la gare après ou avant l'heure du train n'a pas le droit de s'attaquer au personnel administratif, parce qu'il est forcé d'attendre.

*c)* Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas recommandé de surveiller la saison des figues pour y discerner le signe de ses avènements

« *cum jam ramus ejus tener est et folia nata, scitis quia prope est aestas* » (Mt. 24. 32). Pourquoi n'a-t-il pas observé lui-même cette recommandation, et a-t-il semblé encourager les impatiences de ceux qui veulent être tout de suite servis ?

2. *L'explication.* Et cependant, si le Maître de toute vérité a devant ses disciples accompli tous ces gestes et maudit le figuier sans fruits; et si le Saint-Esprit a voulu consigner cet événement aux pages du livre inspiré; c'est qu'il y avait là pour nous une leçon éternelle et non un épisode inintelligible. Comme le disait saint Augustin : *omnia innuunt, sed intellectum requirunt.* Il nous faut par l'esprit de foi, saisir le sens des allusions divines.

*a)* Il est bien sûr qu'un figuier n'est jamais coupable. Pour mériter un reproche, il faut posséder la liberté de faire bien ou mal. Les arbres ne sont pas libres. Dès lors, ce figuier est un symbole; il représente quelqu'un; comme le figuier stérile de la parabole représente le pécheur endurci, dont la miséricorde de Dieu fait le siège. Ce figuier, dans son aventure, doit ressembler lui aussi à un homme coupable, et le châtiment qui est tombé sur lui, est destiné à ceux qui l'imitent.

*b)* La leçon, toujours nécessaire, la voici. Dieu est celui qu'il ne faut jamais faire attendre. Quand il demande quelque chose de nous, il n'est jamais importun, jamais hors de saison, on n'a jamais le droit de lui dire : je ne suis pas prêt, ce n'est pas le moment, repassez plus tard, à la belle saison. Quand Dieu demande, c'est toujours le moment de donner; et tous les retards que nous apportons à réaliser ses désirs, sont des fautes et des causes de stérilité.

*c)* Car, lorsque Dieu demande, sa grâce invisible nous donne toujours la force et les moyens de répondre, comme le rocher qui, frappé par la baguette du prophète, fait sortir la source d'eau vive de son aridité. L'action bonne, quelle qu'elle soit, est toujours prévenue en nous par la grâce du Saint-Esprit, et saint Augustin en expliquait déjà le mystère à ses fidèles d'Afrique lorsqu'il leur disait : *Non ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est, sic nemo bene agit ut recipiat gratiam sed quia jam recepit.* La roue tourne bien, non pas pour devenir ronde, mais parce qu'elle l'est déjà; de même l'homme ne pose pas de bonnes actions pour recevoir enfin la grâce de bien agir mais parce qu'il l'a déjà reçue.

3. *Applications.* Pour nous détourner d'obéir aussitôt, avec ponc-

tualité aux demandes divines, nous sommes ingénieux à nous couvrir de prétextes.

*a)* Pourquoi moi ? les autres sont moins fervents et se contentent d'une piété médiocre; je puis bien faire comme eux. Mais le figuier aurait pu raisonner de même façon : ses congénères n'avaient pas de fruits mûrs sur leurs branches. C'est à lui que le Seigneur en demandait, et il a été maudit, lui tout seul, parce qu'il se contentait d'être « comme les autres », alors que Dieu lui faisait l'honneur de lui demander un service exceptionnel.

*b)* Je ne suis pas prêt; ce n'est pas le moment, ni la saison; j'ai autre chose à faire; nous verrons plus tard. Mais le figuier, fort occupé à pousser des feuilles n'en était pas pour autant exempté de porter des fruits. Car c'est Dieu qui règle les moments et les échéances, et les bons serviteurs sont ceux qui se trouvent toujours prêts à répondre.

*c)* Je suis pris au dépourvu; je suis trop jeune encore; je n'ai pas encore reçu ma part complète de bonheur et je voudrais d'abord jouir de mon printemps, avant de m'engager pour Dieu dans l'irrévocable. Mais le figuier n'avait pas connu la saison luxuriante où l'arbre n'est que promesse, et le Seigneur a exigé aussitôt de lui d'être utile. Diviser sa vie en deux parts; laisser d'abord passer pour son seul agrément personnel sa verte jeunesse, et ne céder à Dieu que son automne, c'est ne pas comprendre le devoir de fidélité qui incombe à tout chrétien.

*Conclusion : Etiam in tenera aetate maturae sanctitatis gratiam contulisti.* L'âge peut être tendre, la grâce comme nous le dit l'oraison de saint Stanislas Kostka (13 Nov.) y réunit les fruits mûrs de la sainteté. Être ponctuel à servir Dieu; ne jamais le faire attendre; ne pas remettre à plus tard son obéissance; savoir que lorsqu'il demande c'est toujours le moment de donner; sagesse élémentaire, trop souvent méconnue, mais qui n'en contient pas moins cependant les promesses de vie éternelle.

Pierre CHARLES, S. I.

# Alfred Loisy et le modernisme (1)

Voici près de deux ans que parut l'ouvrage que nous analysons. Nous sommes confus que notre compte rendu vienne si tard pour un travail aussi précieux, aussi réconfortant.

Le titre exprime parfaitement le sujet, à savoir le rapport qui existe entre le modernisme et M. Loisy, ainsi que les fondements de la thèse moderniste. La première partie du livre raconte les étapes de M. Loisy dans la marche « jusqu'à l'abîme »; la seconde discute les raisons prétendument imposées par les progrès de la critique. Du même coup, le P. Lagrange nous met sous les yeux les attitudes de ce fondateur du modernisme dans ses relations avec les hommes et les institutions de l'Église, ainsi qu'avec son autorité suprême. C'est d'abord la période de formation, avec ce qu'elle eut d'initiations et de rencontres troublantes : l'insuffisance des études bibliques dans les séminaires catholiques, le danger des solutions précaires, par exemple celles que M. Vigouroux croyait pertinentes, la rencontre et les encouragements de Mgr Duchesne; ensuite c'est la période des fonctions confiées à M. Loisy à l'Institut catholique de Paris, des premières difficultés soulevées par les problèmes bibliques. Nous disons : « des premières difficultés », mais dès avant l'entrée à l'Institut catholique M. Loisy se racontait et se décrivait lui-même sous l'allégorie « du jeune savant qui avertit l'Église » que, si elle ne se rallie pas bien vite au relativisme et au panthéisme, la vieille barque de Pierre, percée de part en part par la philosophie, les sciences, l'histoire, va sombrer, sans qu'il soit possible à ses meilleurs amis de lui porter un secours efficace (p. 30).

M. Loisy est de ces « meilleurs amis »; son enseignement public et... dissimulé ne tendrait à rien autre chose qu'à faire bénéficier la vieille institution du renflouement de son bateau, pourvu qu'elle renonçât discrètement à son passé, au Christ, et à Dieu « par une transformation qui sauverait les apparences en mettant des symboles au lieu des réalités » (p. 32). Mais l'Église, considérant que toute sa foi portait à vide si elle n'était pas fondée sur des réalités, n'admettait point qu'on la sauvât de cette manière.

(1) M. J. Lagrange, o. p. *M. Loisy et le modernisme.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, 19 × 13 cm., 252 p. Prix : 15 frs.

Les vrais catholiques, les d'Hulst et les Batiffol, le P. Lagrange lui aussi, qui avaient fait crédit à M. Loisy, qui avaient défendu sa personne et ses intentions, durent reconnaître que, dans leur droiture et leur orthodoxie, ils s'étaient laissé surprendre. Se rendant compte de leur côté qu'un progrès radical était nécessaire dans l'exégèse et la critique des origines chrétiennes, ils s'étaient appliqués à commencer de le réaliser : le P. Lagrange nous narre ici les débuts de la *Revue biblique* en ses rapports avec les notoriétés scientifiques de l'époque, avec les PP. Jésuites, le Saint-Siège, et M. Loisy lui-même. Entre ce dernier, et les vrais catholiques, l'accord était impossible.

Décidément M. Loisy se trouve obligé, pour rester dans l'Église et la sauver malgré elle, de commencer la « guerre masquée », c'est-à-dire la publication, sous des pseudonymes (v. p. 98), d'une série d'écrits, parallèle à la série intermittente des études avouées : ce furent les articles de Firmin, etc., *l'Enseignement biblique*, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (p. 92 ss.).

Ces travaux développaient nettement toute l'attitude moderniste : dissimulation de l'idée relativiste sous un maintien apparent des formules prises au sens symbolique, adhésion ferme, comme à une vérité absolue, à toutes les fluctuations de la critique. M. Loisy préludait, encore sous le manteau, à ce qu'allait déclarer plus ouvertement *L'Évangile et l'Église*, réponse évolutionniste et profondément moderniste au protestantisme libéral de l'*Essence du christianisme* d'Harnack.

En ce « petit livre », M. Loisy veut montrer que, si l'Église est « sortie de l'évangile », ce n'est nullement en vertu de paroles authentiques et historiques de Jésus, mais par la force d'une évolution interne, commandée par la foi. Les paroles historiques du Sauveur furent transposées au fur et à mesure que les exigences de la foi l'imposèrent. Cette transposition était légitime puisque la foi l'exigeait; et c'est en ce sens qu'on doit accepter ensemble l'Évangile et l'Église, celui-là, en dissociant les données historiques d'avec les textes ajoutés après coup, celle-ci en la reconnaissant pour l'institution séculaire que postule la foi.

Le P. Lagrange avait été un des premiers à dénoncer le relativisme absolu qui était sous-jacent à la synthèse proposée par M. Loisy, relativisme qui englobait la personne de Jésus-Christ, et au fond la révélation elle-même. Pour M. Loisy, dès *L'Évangile*

*et l'Église*, il était trop clair que la vieille croyance chrétienne n'était que l'expression naïve des âges d'ignorance critique, se mouvant dans l'absolu imaginaire ou conceptuel, et que l'Église était condamnée, si elle n'acceptait de reviser l'antique croyance et de dissocier ses destinées d'avec l'histoire et les faits historiques pour s'établir solidement dans le domaine de la foi. A cela tendaient depuis longtemps tous les efforts de M. Loisy, toutes ses publications et toutes ses démarches : par exemple, lorsqu'il se soumettait aux condamnations « des erreurs qu'on avait pu voir » dans ses ouvrages, ou lorsqu'il posait ses candidatures épiscopales, notamment au siège de Monaco, tout en combattant sciemment ce que les évêques et le pape déclaraient être les fondements du christianisme.

En regard du programme loisyste la pensée catholique avait le sien. Persuadé de la nécessité du progrès dans les études bibliques, alerté par les propositions de Mgr d'Hulst, Léon XIII lançait l'encyclique Providentissimus, suivie de la lettre Vigilantiae, et instituait la Commission biblique. « Déclarations de pure forme, œuvre de façade, comme tant d'autres œuvres de ce Pontife », affirme Loisy. Or en ce temps précisément, nous raconte le P. Lagrange, Léon XIII se faisait le promoteur de la *Revue biblique*, et encourageait le P. Lagrange, montrant ainsi qu'il discernait fort bien entre les idées évolutionnistes et celles de l'exégèse « progressiste ». Si dans la suite la refonte des idées se trouva entravée du fait de l'autorité devenue soucieuse et de la Commission biblique transformée dans sa composition, à qui la faute ? Quand les chefs de l'Église se trouvaient en présence d'idées trop peu mûries, troublantes pour le jeune clergé, poussées à travers tout par des dissimulateurs, comment, sauf miracle, ne se seraient-ils pas montrés défiants, préoccupés avant tout de sauvegarder le dépôt dont ils avaient la garde ? Le P. Lagrange avoue « l'état de siège »; il convient que cet état « ne permet pas l'exercice de certaines libertés fort légitimes en temps ordinaire » (p. 135); mais la faute n'en était-elle pas aux modernistes qui, au lieu de produire des œuvres solides, poussaient inconsidérément à abandonner des positions fermes et des témoignages irrécusables ?

La dernière étape de M. Loisy est intitulée : *De la condamnation au jubilé*. Du côté des chefs de l'Église, et notamment de la part de Pie X, on ne voit que désir de clarté, fidélité à la charge qui incombe au chef suprême. Celui-ci ne peut pas permettre qu'un

prêtre ruine tous les fondements de la foi; il lutte donc contre la dissimulation calculée, avec clairvoyance et simplicité, mais avec bonté aussi. Telles sont bien les caractéristiques de l'attitude de Pie X. De la sentence finale, d'avance, Loisy, dans un éclair de bon sens, a bien jugé; « l'excommunication m'aurait mis à ma vraie place, qui était hors du catholicisme romain » (p. 147); « elle ne fit que lui signifier le verdict de sa propre conscience : il devait s'en aller » (p. 151). Comment se fait-il qu'avant de le reconnaître, Loisy se soit obstiné à dissimuler sa position réelle sous des équivoques de toutes sortes? Le P. Lagrange ne lui refuse pas le bénéfice de la sincérité dans sa conviction profonde qu'il tenait la vérité critique, et que c'était rendre service à l'Église que de tâcher de lui faire admettre cette vérité.

Avant d'aborder la seconde partie de notre analyse, nous devons bien signaler ce qui nous paraît une lacune dans le travail que nous analysons. La signalant, nous faisons œuvre très délicate, et l'on devra nous pardonner notre franchise.

Une des causes de l'évolution de M. Loisy, ce fut certainement ce qu'il appelle son expérience au sein de l'Église. Il constata, dit-il, qu'à chaque progrès de la critique éliminant une part de « surnaturel », les apologistes, — ceux que l'autorité approuvait et soutenait — commençaient par réprouver, combattre et condamner, avec des arguments qui, chaque fois, apparaissaient bientôt intenables. Pour discréditer leur exégèse et en montrer le ridicule, Albert Houtin, dans *La question biblique au XIX^e^ siècle*, puis « *au XX^e^ siècle* » n'avait qu'à étaler leurs variations, « aussi faciles à constater que celles de la critique, et où il était plus malaisé de voir un réel acheminement vers la vérité » (*Mémoires*, t. III p. 112). Bref, l'exégèse traditionnelle approuvée combattit constamment la critique. Ce n'est pas le point le plus grave. Léon XIII venait à peine de proclamer qu'il favoriserait les études bibliques, que le Saint-Office prohibait la position, pourtant déjà prouvée avec certitude, que le verset « des trois témoins célestes » (*I Joh.* v. 7) n'est pas authentique. La Commission biblique est à peine instituée, composée de savants « progressistes » aussi bien que de conservateurs, que le Pape Pie X réduit au silence les premiers, trop suspects (*Mém.*, t. II, p. 216 ss.) et la Commission devenait bientôt « ce quelle pouvait » (*ibid.*, p. 424) ; le même Pape nomme à Rome des hommes qui concilient la foi et la science d'une manière

que tout le monde maintenant s'accorde à avouer ridicule (*ibid.*). Loisy ne veut, ne peut voir en tout cela qu'une sujétion intolérable, imposée à la liberté de l'esprit dans le domaine critique, sous prétexte « des droits supérieurs de l'Église et de ces divines garanties ». (II p. 366, dernier entretien avec le cardinal Richard).

A ses yeux que valent ces garanties, et cette suprématie ? Rien. Léon XIII et Pie X déclaraient vouloir le progrès des études bibliques, et ni l'un ni l'autre ne se rendaient compte de ce que contenaient leurs déclarations; ils n'admettaient pas que l'on appliquât à la Bible les méthodes critiques, nécessaires pour établir les certitudes historiques, et dès lors l'Église, et son autorité, se trouvant sans fondement historique, les garanties devenaient inexistantes.

Enfin, que devenait le *témoignage* de l'Église, comme tel ? Les hommes d'étude avertis, aux yeux de M. Loisy, n'étaient que des sceptiques (tel Mgr Duchesne), ou des dissimulateurs arrivistes (Mgr Meignan, t. I, p. 225 suiv.), se faisant dénonciateurs pour échapper eux-mêmes au soupçon (Mgr Batiffol); le P. Lagrange est à peu près sincère (*Mém.*, t. III, p. 387). Le Pape Léon XIII, d'après Loisy, n'est qu'un politique, ignorant et suffisant, (*Mém.*, t. I p. 528). « Pie X ne voulait mal de mort à personne, mais il n'était pas maître de ses décisions, et une fois entré dans son rôle de Pape, il ne connaissait plus de mesure » (t. II p. 441). D'un mot, l'Église, telle qu'elle est façonnée par l'exercice actuel du préjugé et de l'autorité, n'est plus qu'une geôle, une « école de mensonge et de dissimulation »; au point de vue scientifique, elle impose la déformation intellectuelle et morale.

La part de vérité, d'exagération et d'erreur, dans « l'expérience » de M.Loisy, le P.Lagrange la connaît sans doute mieux que personne. Il ne touche qu'en passant et très discrètement à certaines méprises des apologistes (il nomme le P. Brucker au sujet de l'antiquité du monde (p.54), et le P. Monsabré (p. 73), comme exemple d'incompréhension de ce qu'est la critique) et il laisse complètement de côté celles que purent commettre les hommes qui représentaient l'autorité. Nous le comprenons; ce sont là choses à représenter humblement mais sincèrement et complètement aux représentants mêmes de l'autorité, ce ne sont pas détails à lancer dans le grand public; pour bien faire le départ du vrai et du faux il faudrait être complet, ce qui n'est pas toujours possible; plutôt que d'user de réticences le P. Lagrange se tait. Il le pouvait d'autant mieux que

son œuvre entière dit hautement quels sont les droits et quelle est l'indépendance légitime, nécessaire, de la critique, même en matière biblique.

La seconde partie de son travail, étudiant les « fondements du modernisme », montre qu'ils ne sont certes pas à trouver où M. Loisy pense les avoir vus; elle achève de mettre en lumière combien, en dépit de toutes les incompréhensions et de toutes les insuffisances humaines, le grand courant de la vérité est du côté de l'Église catholique. A ne pas suivre l'orientation qu'elle donne vers la vérité historique centrale et essentielle, M. Loisy s'est égaré, cherchant vainement dans toutes les directions. C'est que, en fait, si la foi est basée sur les réalités historiques, son objet coïncide avec celui de l'histoire; si le surnaturel biblique, là où il est attesté par les témoins du Seigneur, est le réel même, n'en pas tenir compte c'est passer à côté de ce « réel ». Celui qui assimile l'histoire de Jésus, et ses témoins, à n'importe quelle autre histoire et à n'importe quels autres narrateurs ou prédicateurs, fausse les situations, et s'engage dans des impasses : il aboutira à essayer tous les systèmes, et à ne rendre aucunement raison du mouvement de l'histoire.

M. Loisy prétend que ce n'est pas la philosophie, mais l'étude critique de la Bible qui fut le point de départ de son évolution, et notamment que « ce fut une simple lecture sérieuse des évangiles », antérieure à toute étude approfondie (p. 168), qui lui fit découvrir des contradictions radicales entre les évangiles. Le P. Lagrange a le droit de faire observer que c'est aller un peu vite en besogne, et qu'il y a lieu de distinguer entre lecture et interprétation de ce qu'on lit.

Ensuite, la Bible lui aurait fourni les indices de l'évolutionnisme religieux, et même le Nouveau Testament. Ce n'est certes pas vrai, observe le P. Lagrange, pour la notion de Dieu, ni pour celle de l'espérance en la vie future.

Les synoptiques trahiraient un stade de la foi dans lequel Jésus n'aurait pas encore été reconnu Fils unique de Dieu. Le P. Lagrange évoque la faillite de l'école libérale; nous trouvons ici une rapide esquisse de ce qui a déjà été exposé dans *Le sens du christianisme*, et magistralement discuté dans les *Commentaires* des évangiles.

La prédication de Jésus, selon les synoptiques, aurait été exclusivement eschatologiste; c'est Paul qui aurait fait dépasser ces limites étroites, qui aurait trouvé les premières formules; puis Jean; bref la

foi a créé son objet : Jésus-Dieu. Mais sous quelle influence ? demande le P. Lagrange, comment l'apothéose de Jésus était-elle possible chez de fervents monothéistes ?

L'influence des mystères païens se serait exercée, quand la prédication se trouva au contact des peuples grecs et romains ? Mais c'est précisément du paganisme grec, et particulièrement des grossièretés et des obscénités propres aux mystères, divinisant les hommes ou les héros, que les apôtres et les premiers chrétiens avaient le plus horreur : tout cela leur paraissait insensé, blasphématoire, idolâtrique, pour tout dire en un mot On peut raisonner dans l'abstrait sur les similitudes de titres et d'expressions; en fait, rien n'était plus contraire à l'esprit et aux aspirations des adorateurs de Jésus.

Une nouvelle voie s'ouvre : celle des formes cultuelles, du culte populaire créant sa propre foi. Mais les origines de l'Église ne montrent-elles pas que le culte populaire fut inspiré par les hommes qui étaient reconnus comme les « témoins autorisés », les témoins des faits arrivés, des paroles et des actes du Seigneur ?

Décidément, s'il y a dissociation de l'histoire et des idées, c'est chez M. Loisy, ce n'est pas du côté de l'Église ni de sa Tradition.

En résumé, la première partie de ce livre montre combien M. Loisy se plaint à tort de la conduite de l'autorité qui, jugeant du point de vue de la foi, l'a excommunié; la seconde fait ressortir que, du point de vue de la vérité historique, l'Église était fondée à rejeter les points de vue successifs que M. Loisy jugeait nécessaires et seuls justes.

Les *Mémoires* de M. Loisy constituent contre l'Église catholique un réquisitoire troublant; le petit livre du P. Lagrange fournit une réponse péremptoire, en dépit d'une lacune. C'est un service insigne de plus rendu à la foi catholique par l'éminent exégète.

Il est incontestable que ceux qui confondent sous le même vocable les traditions populaires et l'authentique Tradition qui est à la base de la foi catholique compromettent celle-ci; il faut les distinguer absolument. Loisy, quoi qu'il en ait, est arrivé à les confondre, notamment autour de la personne de Jésus-Christ. De même et plus encore, quand l'autorité elle-même semble, au nom de la Tradition, condamner des vérités déjà prouvées aux yeux du monde savant, ou déclarer insuffisantes des preuves que tout critique tient pour péremptoires, les « esprits critiques » sont atteints dans leur respect pour l'autorité et sa prudence. Nous avons

fait l'expérience que le trouble va jusqu'à atteindre la foi. Sans doute, le P. Lagrange a entendu, beaucoup plus que nous-même, des prêtres et des religieux troublés par là plus profondément que par les objections d'adversaires. Il sait bien mieux que nous qu'il ne suffit pas, pour justifier certaines condamnations, certains retards apportés par elles au progrès, d'alléguer que la vérité critique doit d'abord pouvoir être assimilée par la multitude des simples, avoir trouvé sa place dans l'ensemble des interprétations bibliques ; il sait que pareille attitude semble un refus de considérer les choses telles qu'elles sont, la peur de reconnaître *ce qui est*.

Mais ce sont là difficultés contingentes, questions de personnes. Dans le présent ouvrage, le P. Lagrange ne parle que de M. Loisy, et ne relève les personnalités faites par lui que pour protester vigoureusement contre les attaques qui visent Mgr Batiffol et lui-même ; il rend hommage aux intentions éclairées de Léon XIII, au sens droit et à la bonté de Pie X. Son but principal est de placer la carrière de M. Loisy en face de l'attitude essentielle de l'Église, défendant sa Tradition et les fondements historiques et surnaturels de son autorité; de tout son travail se dégage nettement, nous l'avons dit, que le sens de la vérité est la caractéristique de cette attitude; que ce n'est point la caractéristique de celle de M. Loisy, quoi qu'il en soit de l'acribie, (plus ou moins matérielle... ou de l'arbitraire), de la puissance de synthèse et d'hypothèse de ses études critiques.

Dans ce livre lui-même nous trouvons, comme dans toute l'œuvre du P. Lagrange, l'objectivité, la hauteur et la largeur de vues, la soumission entière aux faits, la sérénité, même quand l'ironie vient jouer son rôle légitime; avouons que nous admirons aussi la noblesse d'âme et la magnanimité chez un homme qui a été, plus que d'autres, suspecté dans sa foi et sa droiture d'intention. Ces qualités ne sont-elles pas les caractères mêmes de l'esprit catholique ?

Nous serions heureux, en cette année du jubilé sacerdotal du grand exégète, si ce modeste compte rendu pouvait lui apparaître comme un hommage de reconnaissance et d'admiration de la part d'un frère dans la foi, le sacerdoce et la vie religieuse.

Maurice Claeys Boúúaert, s. i.

# Actes du Saint-Siège

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE.

**Extension au monde entier du Jubilé de la Rédemption** (Constitution apostolique *Quod superiore anno* du 2 avril 1934, suivie des *Monita* de la S. Pénitencerie du 3 avril 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 137-148 et 149-152).

On trouvera l'analyse et le commentaire de ces deux documents dans le 3e article de ce numéro. : « L'extension du Jubilé de la Rédemption », p. 501-510.

**Erection de l'Abbaye S. Jérôme O.S.B. in Urbe,** (Constit. Ap. *Inter praecipuas*, 15 juin 1933. — *A. A. S.*, t. XXVI, 1934, p. 85-87).

Pie X et Benoît XV avaient confié à une commission de Bénédictins le soin de publier une édition critique de la Vulgate. Afin de promouvoir ce travail, le Saint-Père a résolu d'ériger à Rome, à la place de l'ancienne commission, un monastère bénédictin directement soumis au Saint-Siège, destiné à poursuivre l'édition de la Vulgate et toutes autres études que le Pape lui confierait dans la suite.

Cette abbaye ne comprendra que des profès — au maximum quarante — qui seront détachés temporairement de l'Abbaye des Saints Maurice et Maur à Clervaux de la Congrégation de Saint-Pierre de Solesmes. L'abbé du monastère nouveau sera élu par le Souverain Pontife sur présentation de l'abbé de Clervaux (Dom H. Quentin vient d'être promu premier abbé, le 10 mars). Il aura juridiction ordinaire sur les moines résidant à Saint-Jérôme : lui-même, pendant sa mission à l'abbaye de Saint-Jérôme, cessera d'appartenir à sa Congrégation d'origine. L'abbé de Clervaux et un visiteur désigné par le Saint-Père feront chaque année la visite du monastère de Saint-Jérôme. L'abbaye nouvelle observera les constitutions et les usages de la Congrégation de Saint-Pierre de Solesmes, sauf modifications dues à sa soumission immédiate au Saint-Siège et aux statuts spéciaux qui lui seront donnés en vue de sa fin propre. L'exécution de cette ordonnance du Saint-Père est confiée à l'Abbé Primat de l'Ordre de saint Benoît.

É. Bergh, s. i.

## S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

**Condamnation du livre de M. Rosenberg : *Der Mythus des XX Jahrhunderts*** (Décret du 7-8 fév. 1934. — *A.A.S.*, XXVI, p. 93).

L'exposé suivant des motifs est joint à la mise à l'Index :

Liber omnia Ecclesiae catholicae dogmata, imo et ipsius religionis christianae fundamenta spernit ac penitus reiicit; necessitatem propugnat novam religionem seu ecclesiam germanicam instituendi et principium enuntiat « novam hodie exurgere mythicam fidem; fidem mythicam sanguinis; fidem, qua creditur etiam divinam hominis naturam sanguine posse defendi; fidem scientia clarissima suffultam, qua statuitur septentrionalem sanguinem illud repraesentare mysterium, quo antiqua Sacramenta suffecta sunt ac superata ».

**Condamnation du livre de M. E. Bergmann : *Die deutsche Nationalkirche*** (Décret du 7-8 fév. 1934. — *A. A. S.* XXVI, p. 94).

Voici l'exposé des motifs joint à la mise à l'Index :

Auctor religionem christianam, factum revelationis, necessitatem Redemptionis per Jesum Christum Crucifixum et gratiae divinae denegat; religionem vero christianam et speciatim catholicam tantummodo creationem culturae semiticae et romanae ideoque indoli germanicae oppositam esse affirmat. Insuper asserit auctor Vetus Testamentum iuventuti germanicae esse periculo morali, conceptum charitatis christianae degenerationem populorum secumferre, utpote quae infirmorum ac physice debilium curam gerit simulque prolis generationem ipsis permittit; sanguinem et genus, vulgo « Rasse », exhibet ac propugnat tanquam unicum elementum progressus culturalis; novam religionem instituendam censet, fidei in Deum personalem substituendo atheismum purum seu pantheismum. Auctor praeterea exaggeratum et omnino radicalem nationalismum defendit, doctrinae necnon culturae christianae prorsus contrarium.

## S. PÉNITENCERIE

**Prières indulgenciées.** (Décret du 2 février 1934. — *A. A. S.*, t. XXVI, 1934, p. 108-109).

Au cours de l'année jubilaire, la dévotion des fidèles a entouré d'une vénération spéciale les images de Notre-Seigneur en Croix. Le Souverain Pontife, se réjouissant de cet heureux résultat du Jubilé a décidé, pour l'assurer et l'étendre, d'enrichir d'indulgences nouvelles deux prières bien connues en l'honneur du Sauveur Crucifié.

1° A la prière « *O bon et très doux Jésus* » était attachée jusqu'ici une indulgence plénière, moyennant confession, communion et

récitation de prières aux intentions du S. Pontife. Cette faveur est maintenue; mais de plus, dorénavant, quiconque récitera cette prière dévotement et au moins d'un cœur contrit pourra gagner *chaque fois* une indulgence partielle de 10 ans.

2° A l'oraison jaculatoire « *Adoramus Te, Christe...* » le Saint-Père attache une indulgence partielle de 3 ans toties quoties.

Le décret ne cite que les trois premiers mots de cette invocation « *Adoramus Te, Christe...* ». Mais comme il rappelle qu'elle a été « si fréquemment répétée au cours de l'année jubilaire », il nous renvoie manifestement à la bulle d'indiction *Quod nuper* du 6 janvier 1933, qui prescrivait au cours des visites d'églises la récitation de l'oraison jaculatoire « *Adoramus Te, Christe et benedicimus Tibi*, etc. ». Ici encore le texte n'est pas donné au complet; on sait qu'il faut y ajouter ces mots *quia per sanctam Crucem Tuam redemisti mundum* (1). Nous pensons que c'est sous cette forme que l'invocation est actuellement indulgenciée et que le décret récent ne se rapporte pas à la formule à laquelle Léon XIII, le 4 mars 1882, avait attaché une indulgence de 100 jours, qu'on ne pouvait gagner qu'une fois le jour. Voici d'après la *Raccolta* de 1898, n. 103, le texte indulgencié par Léon XIII : Adoramus Te, Sanctissime Domine Jesu Christe, benedicimus Tibi; quia per sanctam Crucem Tuam redemisti mundum (2). Enfin, plus près de nous, le 3 août 1917, la S. Pénitencerie a enrichi d'indulgences (3) une autre prière assez semblable à celles qui précèdent : « Adoramus te, sanctissime Domine Jesu Christe, hic et ad omnes Ecclesias tuas, quae

(1) Il est bon cependant de noter que l'on rencontre également un texte où le mot *sanctam* a disparu : A. C. De Schrevel et A. Legrand, *Florilegium seu fasciculus precum et indulgentiarum*, Editio tertia, Brugis, 1933, p. 89 et suiv. : « Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi quia per Crucem tuam redemisti mundum ». Dans la formule française assez courante, on peut relever une autre légère variante : « Nous vous adorons, *ô Jésus,...* » Il serait utile d'être fixé sur le texte authentique de la nouvelle formule indulgenciée et d'en avoir des versions approuvées (c. 934, § 2).

(2) Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, 4e édit., fr., I, n° 380 : « Nous Vous adorons, ô Jésus-Christ, Seigneur très saint, nous Vous bénissons, parce que, par votre Sainte Croix, Vous avez racheté le monde ».

(3) *Collectio precum*, n. 79. 7 ans et 7 quarantaines si cet acte d'adoration est récité à genoux, lorsque l'on entre *et* sort d'une église, d'un oratoire public ou semi-public; une indulgence plénière, une fois par mois, aux conditions ordinaires, si cet exercice a été répété chaque jour du mois.

sunt in toto mundo, et benedicimus tibi; quia per sanctam Crucem tuam redemisti mundum ». (Ex testamento S. Francisci Ass. Conf.).

É. Bergh, s. i.

**En souvenir du Jubilé de la Rédemption** (Décret du 20 février 1934. — *A. A. S.*, t. xxvi, 1934, p. 109).

Le Saint-Père a résolu d'accorder une indulgence nouvelle, sorte de mémorial des solennités extraordinaires de ce Jubilé. Chaque fois que de cœur contrit les fidèles réciteront le *Credo* et l'oraison jaculatoire « *Adoramus Te, Christe...* » dans des sentiments de dévotion pour la Passion et la Mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ils pourront gagner une indulgence partielle de 10 ans. Ceux qui, pendant un mois, auront récité chaque jour ces prières pourront gagner une fois, aux conditions ordinaires, une indulgence plénière.

## TRIBUNAL DE LA ROTE.

**Son activité en 1933** (*A. A. S.*, t. xxvi, 1934, p. 110-129).

Pendant l'année 1933, 77 causes, en diverses instances, ont été jugées par la Rote, dont 72 en nullité de mariage. Ce qui constitue une augmentation assez notable du nombre de ces affaires, puisqu'au cours des cinq dernières années la moyenne des causes matrimoniales avait été de 53.—28 mariages ont été déclarés nuls; mais dans deux cas ce fut par confirmation d'une sentence antérieure. D'autre part, on relève quatre cas d'infirmation d'une sentence précédente : deux admettant la nullité jadis rejetée, deux en sens inverse. Dans six cas, le tribunal a conclu au recours au Saint-Père pour la dispense *super rato et non consummato.*

La violence physique ou morale (vis et metus) est encore, de très loin, le chef d'accusation le plus souvent invoqué : on l'a proposé dans trente et une causes, dont quatre fois conjointement à d'autres griefs. Sur les vingt-sept causes où on l'invoquait seul, dix-sept ont abouti.

Le défaut de consentement a été repoussé dans trois causes sur quatre où on le présentait seul.

Deux cas de clandestinité ont été admis; un troisième, dans lequel on invoquait également le défaut de consentement, a été rejeté.

Huit cas d'impuissance ont été proposés : trois *ex parte mulieris*,

cinq *ex parte viri;* aucun n'a été admis purement et simplement. Mais dans quatre cas *ex parte viri*, on a conclu au recours au Saint-Père pour la dispense super rato et non consummato.

De quatre procès en nullité pour condition apposée, un seul s'est terminé par une sentence favorable.

Quatorze causes ont été introduites pour vices atteignant la subtance ou les propriétés essentielles du contrat matrimonial (ob exclusum bonum prolis, ob exclusum bonum sacramenti, ob exclusum bonum fidei). Dans quatre seulement on a déclaré la nullité du mariage.

Il ne manque pas d'intérêt de constater que sur ces 77 procès, le ministère des avocats a été accordé gratuitement 31 fois.

Au cours de la même année 1933, 24 affaires, dont 21 de mariage, ont été classées, généralement à cause de péremption d'instance (c. 1736). Dans deux cas, le défenseur du lien à la Rote a renoncé à poursuivre une instance contre une déclaration antérieure de nullité. É. Bergh, s. i.

## COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE

**Décret sur le livre de M. F. Schmidtke : *Die Einwanderung Israels in Kanaan*** (Décret du 27 février 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 130)

Cum quaesitum sit ab hac Pontificia Commissione de Re Biblica quid sentiendum de opere cui titulus Die Einwanderung Israels in Kanaan, Vratislaviae anno 1933 a R. D. Friderico Schmidtke edito, ipsa respondendum decrevit :

R. D. Fridericus Schmidtke, Professor extraordinarius Veteris Testamenti in Facultate Theologica Universitatis Vratislaviensis, in volumine de quo supra;

de Pentateucho disserens, placita criticae rationalisticae sequitur, neglecto plane decreto Pontificiae Commissionis Biblicae d. d. 27 iunii 1906;

insuper, in historia Veteris Testamenti, nulla ratione habita decreti eiusdem Pontificiae Commissionis Biblicae d. d. 23 iunii 1905, genus quoddam litterarium adstruit traditionum popularium falsa veris admixta referentium; contra perspicua Sacrorum Librorum testimonia asserit, inter alia, narrationes de Patriarchis, saltem magna ex parte, historiam non hominum singularium sed tribuum exhibere;

Iacob non esse filium Isaac, sed repraesentare tribum quamdam aramaicam; nec totam israeliticam gentem, sed partem tantum, maxime tribum Ioseph, Aegyptum ingressam esse;

item, miracula plura Veteris Testamenti, vim textui sacro inferens, ut facta mere naturalia explicat.

Auctor proinde dogma inspirationis et inerrantiae biblicae, implicite saltem, negat; normas hermeneuticae Catholicae penitus negligit; doctrinae catholicae Litteris Encyclicis « Providentissimus Deus » Leonis XIII et « Spiritus Paraclitus » Benedicti XV clarissime propositae contradicit.

Quapropter praefatum opus omnimodam reprobationem meretur et a scholis catholicis arceri debet.

Hanc autem occasionem nacta, eadem Pontificia Commissio interpretes catholicos commonefacit ut, reverentia qua par est, pareant Constitutioni dogmaticae Concilii Vaticani, Decretum sacrosanctae Tridentinae Synodi renovanti, qua solemniter sanctum est, « ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari ».

Praeterea in mentem omnium Christi fidelium revocat quae de decretorum Pontificiae Commissionis Biblicae auctoritate Pius X s. m., Motu Proprio « Praestantia Scripturae Sacrae », d. d. 18 novembris 1907, edixit; « universos obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de Re Biblica, sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiciendi; nec posse notam tum detrectatae obedientiae, tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi, quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent idque praeter scandalum, quo offendant, ceteraque, quibus in causa esse coram Deo possint, aliis ut plurimum, temere in his errateque pronuntiatis ».

Die autem 27 februarii 1934, in audientia infrascripto Rmo Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XI praedictum responsum necnon monitum rata habuit et publici iuris fieri mandavit.

I. B. Frey, c. s. sp. *Cons. ab Actis.*

# Bibliographie

## THÉOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

*Apologétique.*

**A. D. Sertillanges, O. P.** *Dieu ou rien?* Tomes I-II. Coll. Bibliothèque d'études catholiques et sociales. Paris, Flammarion' 1933, (19 × 12 cm.), 258-218 p. Prix : 24 frs les 2 volumes.

Le titre exprime bien le contenu : à savoir que si Dieu n'est pas, ni le monde, ni le mouvement, ni la finalité interne, ni l'élan vers le mieux ou le plus être, ni l'effort pensant de l'homme, ni l'obligation morale, ni le progrès humain, ni l'ordre social, ni l'amitié, ni l'idéal, ni le principe d'autorité, ni les relations réciproques des principes, ni la civilisation, n'auraient de raison (ni de force) d'être. « Ce qui ne se suffit pas est suspendu, sans d'ailleurs s'y confondre, à ce qui seul suffit et se suffit ». Au fond, c'est le vieil argument de contingence.

L'ouvrage nous paraît un chef-d'œuvre; il excelle en trois points : tout d'abord à dégager la portée métaphysique des vieux arguments populaires et traditionnels d'avec les anthropomorphismes et les naïvetés d'ordre physique qui les déparent; ensuite à mettre au point les innombrables confusions que commettent les savants et les penseurs modernes, amalgamant à leur tour les méthodes et les points de vue, enfin à mettre au concret la relation qui lie aux principes métaphysique tous les problèmes vitaux de l'humanité.

Les formules nettes, lumineuses, abondent, précisant le sens des vocables traditionnels et des vieux adages. Par exemple dans la note explicitant que le « premier moteur » n'est appelé immobile qu'en ce sens que Dieu n'est pas « la condition changeante des êtres mobiles, mais au contraire le Moteur souverainement agissant », en sa plénitude d'action, de tout ce qui est et se meut. Ou encore que l'ordre du monde n'est pas une architecture, mais une vie, et que Dieu n'est pas un ordonnateur, imposant du dehors ses plans tout faits à des matériaux indifférents à n'importe quoi, mais qu'Il est, au contraire, le créateur de l'élan vital et de tout type d'être, sans lequel nulle chose ne serait. Ou enfin que ce qu'il nous faut pour fonder le vrai, c'est « un idéal réel, et réel comme idéal, sans quoi pas de synthèse réelle ». (p. 187).

Il y a un lien, une unité de toutes choses. Ce ne sont pas les choses qui créent cette unité et pas davantage l'esprit. L'esprit la reconnaît, et les choses la subissent; elle est leur loi d'être suprême, première, subsistant en elles et non par elles, les faisant subsister. C'est ainsi que l'auteur réfute péremptoirement les conceptions matérialistes, purement positivistes, sur le lien des choses, et qu'il montre bien qu'il faut à l'unité réelle de tous les êtres, (laquelle n'est pas créée, mais reconnue par l'esprit humain) non pas seulement un être de raison, mais une nécessité causale, « un sujet s'identifiant avec l'idéal ». (t. I p. 185).

Le plus grand charme de l'ouvrage nous paraît être dans la parfaite justesse à reconnaître tout l'ensemble des données, et à préciser leur respective valeur d'indication ou de preuve; c'est l'accord complet des vues métaphysiques avec les idées et les persuasions qu'impose de suite la droiture humaine. Ainsi nous sommes charmés de voir que le P. Sertillanges proclame « le primat des preuves morales », et le justifie pleinement en montrant qu'elles ne le cèdent en rien pour la rigueur à aucune autre, et qu'elles constituent la manifestation la plus nette et la plus péremptoire de la finalité de l'homme, et du monde entier. Ainsi l'obligation morale, dont le principe formel est indéniable, indique et établit de manière absolue quelle est la finalité interne, la loi d'être de la nature humaine, et la subordination de cette nature à ce qui est le Bien en soi. Bref, si l'esprit trouve *l'Absolu* dans les êtres de ce monde, c'est parce que c'est l'Absolu qui leur imprime l'être et la loi d'être : l'absolu n'existe dans ce monde et dans l'homme que par la relation de toutes choses à l'Absolu en soi : l'Absolu que nous appelons divin, transcendant.

Rempli d'arguments antiques, le livre du P. Sertillanges est tout plein de critique philosophique moderne. Sans les signaler expréssement, il rencontre presque toutes les objections d'Ed. Leroy; il utilise toutes les précisions qu'apporta l'analyse pénétrante de Bergson, les réflexions de Boutroux ou de Lachelier; il met en lumière le dynamisme foncier de l'esprit humain, en même temps qu'il en dégage les principes et les données représentatives fermes et indéniables. Quel progrès depuis le temps où notre auteur écrivait ses *Sources de la croyance en Dieu*, qui prêtaient flanc à la dissection de J. Halleux!

Le second volume est de raisonnement moins rigoureux; il apporte néanmoins sa confirmation. Tandis que la première partie de l'ouvrage montrait que, Dieu ôté, toute la nature de l'homme, avec toute sa loi d'être et toute sa finalité radicale, perdait sa raison d'être, la seconde partie expose que les efforts les plus nobles, les plus conscients aussi de l'humanité, les plus exigés par les nécessités vitales du progrès, que tous perdent leur objet réel, et n'aboutissent qu'à une illusion, que tous aussi sont frappés de stérilité, si Dieu n'en est pas l'objet réel, effectif. C'est ce que montrent les chapitres : Dieu et le désir humain, Dieu et l'ordre moral, Dieu et la civilisation. Plus particulièrement l'analyse des principes et des fondements de toute société : l'autorité, la fraternité, etc... nous paraît pleins de profondeur et de justesse.

Enfin, « le cas de l'athée » est étudié avec une parfaite équité. On trouve le départ nettement marqué entre « l'athée véritable », c'est à dire l'homme qui repousse Dieu, parce qu'il n'adore que soi ou ceux qui sont de son bord (l'égoïsme élargi aux membres de la famille, du clan, etc... est toujours l'égoïsme), et l'homme qui ne mérite pas le nom d'athée, c'est-à-dire celui qui ne repousse pas vraiment Dieu, puisqu'il soumet toute sa personnalité à l'absolu du vrai et du bien, qu'il traduit d'un mot : le devoir. Plaçant le devoir dans l'ordre de l'Absolu, au-dessus de toutes les tendances naturelles qui voudraient ordonner le devoir principalement par rapport au bien du « moi », cet homme s'incline en fait devant « le transcendant », devant ce qui est d'un tout autre ordre que les choses de ce monde.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

***A. Headlam.** *What it means to be a Christian.* Londres, Faber, 1933, (19 × 12 cm.), 228 p. Prix : 6 sh.

Ce livre s'adresse, non à des spécialistes, mais aux fidèles cultivés qui se demandent : qu'implique ma profession de chrétien ? L'auteur répond en exposant le « message traditionnel » de l'Église, qu'il veut exprimer en termes accessibles à la pensée moderne. L'évêque de Gloucester n'a rien d'un moderniste; pour lui le dogme a un contenu intellectuel, et la vie religieuse doit nécessairement se fonder sur la vérité dogmatique, tout comme l'union des Églises ne peut se faire que sur une base intellectuelle, sous peine d'être un leurre. Cette vérité dogmatique contenue dans le Credo, sur Dieu, la Trinité, la Rédemption, il l'entend, semble-t-il, dans le sens traditionnel des premiers conciles et des professions de foi. Le chapitre sur l'Église, malgré de belles pages, appellerait déjà plus de réserves. Sur la doctrine des sacrements, l'auteur est beaucoup moins ferme, sauf en un point : il veut écarter la conception « mécanique » qu'il attribue aux théologiens du moyen âge et de l'Église Romaine. A première vue, ce chapitre fait contraste avec le reste du livre : ici l'auteur est franchement *adogmatique*. Un exemple suffira : que faut-il entendre par la présence de Dieu dans l'Eucharistie : « Je crois, répond-il, que la grande faute a été d'en essayer la définition ... nous croyons tous que, dans la sainte communion, Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même nous donne la nourriture spirituelle de son corps et de son sang, et cela devrait nous suffire » (p. 192). N'est-ce pas se mettre en contradiction avec les déclarations précédentes que « la vie religieuse doit se fonder sur la vérité dogmatique » ? Oui et non. Non si l'on tient en mémoire que, dans tout son livre, l'auteur veut seulement retenir, comme il dit, les points fondamentaux « sur lesquels la grande majorité de chrétiens pourraient s'unir ». Mais précisément cette attitude, qui est celle de toutes les conférences protestantes tenues en vue de l'union des Églises, recèle une contradiction radicale. Dégager de la diversité des opinions, même les plus opposées, un résidu sur lequel l'accord puisse se faire, ce n'est nullement déterminer le sens fondamental des dogmes révélés, mais c'est vider réellement les dogmes révélés de tout sens déterminé. Ces critiques ne doivent pas faire oublier les belles qualités de ce livre, et surtout l'esprit de zèle sincère qui l'inspire. Comme l'évêque de Gloucester, nous désirons et nous souhaitons voir tous les chrétiens unis entre eux dans la charité et la vérité. É. Hocedez, s. i.

***K. Barth.** *Parole de Dieu et parole humaine.* Traduit de l'allemand par P. Maury et A. Lavanchy. Paris, Éditions « Je Sers », 1933, (23 × 14 cm.), 272 p.

Des ouvrages de Karl Barth, celui-ci est sans doute le premier qui ait été traduit en français. Le choix ne pouvait être plus heureux ; bien mieux que le « Römerbrief » ou que la « Dogmatik », cette série de conférences —prononcées devant des auditoires très divers — initiera le lecteur de langue

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérique.

française à la pensée sibylline du célèbre théologien. Nous ne pouvons songer à donner ici une idée quelconque de leur contenu. Bornons-nous à désigner tout particulièrement la conférence intitulée « Détresse et promesse de la prédication chrétienne ». L'auteur y raconte la découverte de sa théologie et comment il la conçut, un beau jour, sous la pression des exigences pratiques de sa charge pastorale. Mieux que tout le reste, ces quelques données biographiques orienteront l'esprit du lecteur vers la signification profonde de la pensée de Karl Barth ; elles ne l'introduiront pas au sein de cette ténèbre, malgré tout l'art déployé, ici et ailleurs, par les traducteurs, et leur interprétation, sous tous rapports remarquable, de ces fortes pages. Barth est un auteur qu'il faut péniblement mériter. En le lisant, nous conseillerions au lecteur catholique de songer à la théologie négative du Pseudo-Denys, telle qu'elle a été interprétée par la tradition mystique chrétienne. Comme dans la mystique d'inspiration dyonisienne, le Dieu de Barth ne se révèle que dans la négation absolue de toutes les formes de la vie. Mais peut-être estimera-t-on que ce rapprochement, loin d'éclairer, n'ajoute qu'une nouvelle obscurité. L. MALEVEZ, S. I.

* **G. Rogers.** *An Anglican View.* The Return to God. 1er volume. Londres, Barker, 1933, (19 × 12 cm.), 224 p. Prix : 5 sh.

* **S. Dark.** *An Anglo-Catholic View.* The Return to God. 2e volume. Londres, Barker, 1933, (19 × 12 cm.), 184 p. Prix : 5 sh.

**L. J. Walker, S. I.** *A Catholic and Roman View.* The Return to God. 3e volume. Londres, Barker, 1933, (19 × 12 cm.). Prix : 5 sh.

Cette petite collection s'adresse à la grande masse du public anglais qui avait désappris la parole de Dieu et du Christ, et chez qui la crise et ses misères ont réveillé l'inquiétude religieuse. Chacun des auteurs a fait choix de ses sujets avec la plus grande liberté. L'anglo-catholique disserte successivement sur les trois questions suivantes : pourquoi une religion, pourquoi la religion catholique, pourquoi l'anglo-catholique ? L'ordre existe, et il est encore assez rationnel. Le catholique romain, le P. Walker, et l'anglican ont procédé avec plus d'aimable fantaisie. Par exemple, le premier nous transporte tour à tour dans le monde des mathématiques, dans le monde des songes, dans les mondes idéaux que l'humanité cherche à construire sur la terre, en politique, en économie, en morale. Chacun de ces mondes nous parle à sa manière de Dieu.

Sur tous ces sujets, les auteurs ont voulu livrer avant tout leurs impressions personnelles : peu d'esprit de système, presque rien qui rappelle le pédantisme des écoles; et même, l'anglo-catholique, brave homme de laïque qui se félicite de n'être pas un professionnel de la théologie, nous avertit sérieusement qu'il parlera en homme pour qui le blanc est blanc et le noir est noir. L'allure abandonnée, parfois bonhomme, du style procure la même agréable détente ; l'humour, qui affleure souvent, achève le charme.

L. MALEVEZ, S. I.

**A. Ryckmans.** *Le Problème du mal.* Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1933, (19 × 12 cm.), 204 p. Prix : 15 frs.

Le mal peut-il se dresser comme un obstacle à la croyance en Dieu ? Peut-on en faire l'objet d'une question préalable à toute recherche religieuse ? Tout le travail de l'auteur tend à montrer que le mal, n'étant pas en lui-même de l'être, n'étant qu'une absence de bien dans le bien, ne peut avoir Dieu pour cause, et n'a pas besoin de cause dans son ordre, puisque le néant ne peut avoir une cause, et que Dieu n'est la Cause première que de l'être, donc du bien.

D'autre part notre auteur concède qu'il ne suffit pas de dire : « Le mal, ou plutôt ce que nous appelons mal, existe ; Dieu l'a voulu ainsi ; donc tout est bien, inclinons-nous ». Non, il faut que la raison se rende compte que « le mal » ne trahit point un déficit dans l'infinie puissance et bonté de Dieu, Créateur du monde et de tout ce qu'il contient.

On examinera donc les différentes manières de poser le problème et les essais de solution : par exemple, le dualisme antique et l'idéalisme moderne; les manifestations du mal : la mort, la souffrance physique, la souffrance morale; ses causes, (si l'on peut parler ainsi) : la liberté humaine, l'imperfection naturelle des êtres contingents; la Providence divine et la solution chrétienne.

Nous avons particulièrement apprécié, en ce livre, la hauteur et la fermeté de la pensée, la lumière qui se dégage, en bien des points, des principes métaphysiques, appliqués par exemple à la sanction éternelle. Bien des pages sont très belles, maints aperçus féconds; l'exposé de la solution mystique est digne de son objet; l'ensemble du livre est élevant et de nature à faire réfléchir. C'est ce que voulait l'auteur.

Qu'il nous permette de lui signaler quelques points qui nous ont paru trop peu approfondis. Pourquoi l'auteur laisse-t-il en dehors de ses développements le cas si fréquent où la misère et la souffrance physiques, loin de paraître tourner en bien, barrent la route à tout progrès, à tout bien moral ? Nous admirons l'intrépidité des argumentations métaphysiques, mais avouons-le, nous nous défions un peu et nous nous demandons : « Tout cela est-il bien conforme aux réalités » ? Ainsi est-il juste d'écrire : « On reconnaît que la gloire externe de Dieu ne peut dépendre de quelque façon de la liberté humaine. Dieu ne dépend pas de la créature .» (p. 131). Mais la gloire externe, est-ce Dieu ? Un ivrogne rend-il gloire à Dieu, autant qu'un saint, ou que Jésus-Christ ? Autre exemple. De ce que saint Augustin a découvert que le mal n'est pas de l'être, mais un manque d'être ou de bien, que le mal absolu est aussi contradictoire que l'existence du néant, peut-on conclure, aussi vite que le fait notre auteur, que le mal relatif, lui aussi, est néant ? Peut-on écarter d'emblée l'objection que, quand bien même le mal relatif ne serait autre chose que le heurt des poussées mal coordonnées de tendances positives qui se contrecarrent et s'entredétruisent, il semble quand même qu'on doive rendre responsable de pareil mal Celui qui est le Créateur des poussées ? Nous lisons : « La Providence universelle se prouve par l'existence d'un ordre. Cet ordre, nous l'affirmons a priori. Point n'est besoin de le prouver expérimentalement (p. 143) »; nous voyons bien que l'auteur établira, métaphysiquement, que nulle chose ne saurait exister sans tendance interne, donc sans finalité, mais en quoi cette vue métaphysique résoud-elle le problème d'un monde où le mal semble prévaloir sur le

bien, le désordre sur l'ordre, où le Créateur semble avoir répandu si peu de lumière et de force pour le bien moral ?

Ceci amène une dernière observation. En dépit d'une apparente simplicité de lignes, le dessein de l'ouvrage est-il bien net ? A voir la manière dont les questions sont posées, on pense que le problème du mal va être traité dans toute sa teneur tragique, avec toutes ses données d'expérience humaine, et voilà que l'auteur tourne presque toujours court, s'arrêtant à des analyses métaphysiques ? En sens inverse, on est surpris de voir que ces analyses sont, tout à coup, traversées par des considérations au sujet des mystères de l'ordre surnaturel, des anges, des suites du péché originel.

Ces remarques n'enlèvent rien à ce que nous reconnaissons d'élevé et de fort dans la conception métaphysique de l'auteur.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

### *Église, corps mystique du Christ.*

**C. Feckes.** *Das Mysterium der heiligen Kirche.* Paderborn, Schöningh, 1934, (16 × 24 cm.), 222 p. Prix : 5 Mk.

Le mystère de l'Église, c'est d'être le Christ continué. Cette idée qui s'affirme de plus en plus à notre époque — ou plutôt, par laquelle le Christ s'affirme de plus en plus en nos âmes, — l'auteur la développe d'une manière spéculative, technique, scolastique presque.

Toute chose, pour être bien connue, demande à être connue par ses causes et ses principes. Aussi, pour connaître l'Église, faut-il d'abord considérer le Christ. C'est ce que fait la première partie du livre : elle montre dans le Christ la tête, le médiateur, la plénitude de grâce, la totalité de la vie surnaturelle et de l'union en Dieu; elle explique ensuite comment c'est en un corps mystique et une Église visible que le Christ se continue. Toutes les particularités, les notes, les excellences de l'Église viennent de cette unique source, de ce Christ qui est sa vie. Et l'auteur fait voir que, comme établissement de salut, comme société surnaturelle, comme organisme indéfectible, comme réalité possédant l'Esprit-Saint, l'Église, c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ continué.

Certains faits, évidemment, pourraient être discutés : l'idée de médiateur-intermédiaire, la causalité morale du Christ par rapport à la grâce, ou l'effet propre du baptême. On pourrait remarquer aussi que, pour ce qui concerne les ouvrages de la langue française, la bibliographie est somme toute peu fournie. Ce dernier point s'explique : l'auteur a voulu envisager spécialement les questions qui se posent en son pays.

Mais ce qui est hors de conteste et qu'il faut dire, c'est le progrès que marque un livre de ce genre dans la théologie; il est sévère et net comme une œuvre de science doit l'être, mais, en même temps, il montre que l'ordre surnaturel a son unité et son tout dans le Christ tout en tous.

É. Mersch, s. i.

***E. Kasemann.** *Leib und Leib Christi.* Coll. Beiträge zur historichen Theologie. Bd. 9. Tübingen, Mohr, 1933, (24 × 16 cm.), 188 p. Prix : 10,70 Mk.

L'auteur étudie d'abord le sens du mot corps dans l'Ancien Testament, dans les auteurs grecs, surtout les stoïciens (10 p.), puis dans le syncrétisme et la gnose (44 p.). Ensuite il s'efforce de fixer le sens des mots : chair, corps, esprit (40 p.), et de l'expression corps (mystique) du Christ (40 p.) dans saint Paul. C'est à ce dernier point que tout le développement est ordonné : la doctrine paulinienne du corps mystique serait essentiellement gnostique et non stoïcienne. Il s'agirait, non de former une sorte de personnalité collective, mais de réintégrer un éon céleste, de devenir, de façon mystérieuse et presque magique, l'homme céleste. Beaucoup de remarques, souvent instructives et donnant des éléments de solution, mais singulièrement unilatérales. Paul est étudié par le dehors, par des textes gnostiques et autres — dont on aimerait souvent voir rappeler la date, au moins probable, quand il y en a, — mais pas par lui-même. On dirait que pour lui, dans l'idée du « corps du Christ », il n'est pas question du Christ, de ce Christ dont il a la hantise et dont, après tout, il n'est pas seul à parler; on dirait que ce Paul, dont la personnalité cependant est assez marquée, n'est qu'un point de rencontre d'idées qui circulent en son milieu; on dirait que le christianisme n'est rien de neuf. Faut-il donc que pour étudier une doctrine religionsgeschichtlich on la supprime ? É. MERSCH, S. I.

**Fr. Jürgensmeier.** *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik.* 2e éd., Paderborn, Schöningh, 1933, (23 × 16 cm.), 382 p. Prix : 6,40 Mk.

L'auteur, dans ce beau travail de synthèse, montre comment l'ascétique chrétienne se déduit toute de ce qu'est le corps mystique. D'abord donc, il expose ce qu'est le corps mystique (100 p.), d'après l'Écriture (c'est-à-dire, presque exclusivement, saint Paul), et d'après la théologie. Ensuite, de ce qu'est ce corps, il tire des règles générales (60 p.) et particulières (170 p.) de notre marche vers la perfection.

Cette dernière partie, à notre sens, est la meilleure. On y entend l'écho de conférences faites à des séminaristes, et qui durent être fort belles. Saint Paul y est admirablement utilisé : un millier de citations. La doctrine est forte, elle insiste sur la joie nécessaire et obligatoire comme sur la mortification totale dont un vrai chrétien ne peut pas se passer. Il est réconfortant de voir que le public a su apprécier une telle œuvre : en deux mois, la première édition était épuisée. É. MERSCH, S. I.

**S. Tromp, S. I.** *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Ioannis Chrysostomi.* Rome, Université Grégorienne, 1933, (23 × 15 cm.), 80 p.

Belle synthèse doctrinale. Surtout, très riche recueil de pensées et de textes, tirés du saint patron des prédicateurs chrétiens, et qui seront bien utiles à ceux qui doivent exhorter les fidèles à l'Action catholique. Il est vraiment frappant de voir comment Saint Jean Chrysostôme a tracé d'avance tout le programme que le pape maintenant propose aux fidèles. Aussi est-il heureux que ces pages, qui avaient d'abord constitué deux articles du *Gregorianum* (XII, 1932), paraissent à présent en brochure. Dans l'ensemble,

la première partie, consacrée à la notion de corps mystique chez le saint Docteur, nous paraît la plus réussie. É. MERSCH, S. I.

G. Feuerer. *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie.* Coll. Freiburger theologische Studien. 36 Heft. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (24 × 15 cm.), X-134 p. Prix : 3,20 Mk.

Sur la « Théologie dialectique », un article publié en 1928 par cette revue a attiré l'attention des lecteurs (pp. 650-663, P. MALEVEZ, *Un mouvement récent de la théologie protestante*). L'ouvrage catholique de M. Feuerer, étudie (pp. 1-63), et critique (63 ss.) le concept d'Église que propose cette théologie. Comme elle part, explique-t-il, de l'opposition absolue qui existe par essence entre Dieu et l'homme, le concept d'Église auquel elle aboutira ne pourra pas ne pas tenir totalement séparés, quoi qu'elle fasse fort pieusement pour les rapprocher, l'élément humain et l'élément divin, l'élément corporel et l'élément spirituel. L'auteur n'a pas de peine à montrer tout ce qu'il y a d'étroit et d'étouffant en ces vues. L'erreur fondamentale du protestantisme y subsiste : la coupure entre l'humain et le divin, entre la nature et la grâce; on peut même dire qu'elle s'y accentue. Aussi quelque effort de dialectique et de dévotion que l'on fasse ensuite, le mal est sans remède : c'en est fait, en principe, de l'essence du Christianisme et de l'essence de la Religion : de l'union, de l'unité mystique même qui nous est donnée avec Dieu dans le Christ, dans ce Christ qui est dans l'unité stricte d'une personne, Dieu et homme, ou qui n'est rien pour nous. É. MERSCH, S. I.

*Théologie dogmatique.*

F. Diekamp. *Theologiae dogmaticae manuale.* Vol. I-II. Iuxta editionem sextam versionem latinam exaravit A. M. Hoffmann, O. P. Tournai, Desclée, 1933, (22 × 15 cm.), XIV-412 p., VIII-454 p. Prix : 35 frs le le volume.

C'est une heureuse idée d'avoir traduit dans la langue des écoles théologiques le Manuel universellement apprécié du Prof. Diekamp. Les six éditions allemandes de l'ouvrage, qui se sont suivies rapidement depuis 1917, rendent suffisamment témoignage de la valeur intrinsèque de cet ouvrage. Il se recommande en effet par sa méthode et sa clarté, non moins que par son inspiration strictement thomiste. La traduction que nous offre le R. P. Hoffmann est fidèle et limpide. Les deux premiers volumes se sont succédé à bref délai. Le 1er contient, outre une introduction générale à la théologie (109 pp.), le double traité *de Deo uno et trino;* le 2d, les traités de la création et de la rédemption. Espérons que les deux volumes suivants ne se feront pas trop attendre. E. DRUWÉ, S. I.

L. Kopler. *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen.* Linz, Katholisches Pressverein, 1933, (23 × 15 cm.), 474 p. Prix : 12 Mk.

Ce traité « *de Deo uno et trino* » du regretté fondateur de la « *Theol.-prakt. Quartalschrift* » de Linz, se recommande par l'abondance des questions traitées, la richesse des matériaux patristiques et scolastiques, non moins

que par la lucidité de l'exposé. L'auteur, fidèle à l'enseignement de saint Thomas, reste cependant indépendant à l'égard des différentes écoles qui le commentent. C'est ainsi que, dans la question des futuribles, il renvoie dos à dos Thomistes et Molinistes en déclarant le problème insoluble. Des discussions très étendues sont consacrées aux théories contemporaines, même extra-scolastiques, comme p. ex. aux études trinitaires de Usener (pp. 435-439) et de Söderblom (p. 440-1). On souhaiterait que le Dr J. Häupl qui s'est chargé de cette édition posthume, pût aussi nous donner bientôt les autres traités que l'auteur annonce dans sa préface.

E. Druwé, s. i.

**M. J. Scheeben.** *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.* 15e éd., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (17 × 11 cm.), x-684 p. Prix : 4,50 Mk.

Remaniement de l'*Aprecio y estima de la gracia divina* du P. Nieremberg, s. i., Madrid, 1638. Scheeben, à ce moment (1862), ne semble pas encore en possession de la vaste synthèse que dessineront en 1865 les *Mysterien des Christentums*. Il présente la grâce comme une divinisation opérée par le Saint-Esprit, et ne parle que peu de notre incorporation dans le Christ. Quelques expressions qu'il introduit, comme le mot « verdient » (p. 103), appliqué à la grâce du Christ, sont même peu heureuses. Mais, dans son ensemble, l'ouvrage est magnifique, un vrai bréviaire sur la grâce, bien construit, d'un style facile et suave. En 1908, le P. A. M. Weiss, o. p. en publiait l'édition retravaillée, et l'ouvrage, reparaît encore, 70 ans après la première édition, en 31-34e mille. É. Mersch, s. i.

**J. de Ghellinck, S. I.** *Les Exercices pratiques du « Séminaire » en théologie*, Paris, Desclée-De Brouwer, 1934, (18 × 12 cm.), xiv-192 p. Prix : 20 frs.

Le mot « séminaire » désigne ici un ensemble de cours pratiques, organisés dans le but spécial d'initier les étudiants à l'emploi des méthodes techniques de recherche. Que l'enseignement supérieur, pépinière de professeurs et de praticiens, non seulement comporte, mais exige un exercice méthodique de ce genre, c'est chose évidente, universellement admise aujourd'hui. Les études ecclésiastiques de théologie et de philosophie, dans la mesure, du moins, où elles conduisent à un grade de licencié ou de docteur, ne pouvaient échapper à la loi commune. Aussi, dès avant la Constitution apostolique « Deus scientiarum Dominus », le « séminaire » était-il organisé, sous des étiquettes diverses, dans beaucoup d'institutions de haut enseignement dirigées par le clergé séculier et régulier. Le Saint-Siège a sanctionné cette initiative.

La récente inscription d'« exercitationes practicae », à côté des traditionnelles « disputationes scholasticae », au programme de toutes les Facultés pontificales, faisait vivement désirer que quelqu'un des maîtres clairvoyants, qui avaient devancé de longue date le vœu de la législation nouvelle, mît au service de ses collègues les fruits accumulés de son expérience. Le R. P. de Ghellinck était excellemment qualifié pour cette tâche, au double titre de la science personnelle et de l'expérience pédagogique. Son petit

livre, dix fois vécu avant d'être écrit, ne propose rien de chimérique, mais ne rabaisse pas non plus l'idéal poursuivi; avec une louable discrétion, il oriente la pratique, sans descendre jusqu'aux recettes. Si les exemples y sont empruntés d'ordinaire aux sciences théologiques, il garde constamment une portée plus générale : les principes, les cadres méthodologiques, souvent les suggestions de détail trouvent leur application en philosophie comme en théologie. Et là même où la différence des matières d'enseignement imposerait une transposition plus notable, ce bréviaire des séminaires d'études se recommanderait encore par l'esprit foncièrement scientifique qui le pénètre. J. MARÉCHAL, S. I.

## ÉCRITURE SAINTE

*Nouveau Testament.*

**H. Lusseau.** *Essai sur la Nature de l'Inspiration Scripturaire.* Paris, Geuthner, 1930, (23 × 14 cm.), XVI-243 p. Prix : 40 frs.

**H. Lusseau,** dans *Biblica,* XIII, 1932, p. 28-48.

**P. Synave,** dans le *Bulletin Thomiste,* Avril 1931, p. 248-262.

**P. Synave,** dans le *Bulletin Thomiste,* Janvier 1933, p. 710.

Le livre de M. Lusseau comprend trois parties d'une étendue et d'une importance inégales. Après avoir étudié, dans une première section, « les données positives qui résument la doctrine de l'Église sur l'inspiration » (p. VII), l'auteur tente ensuite une analyse rigoureuse de la causalité divine et de la fonction d'instrument qu'exerce l'écrivain inspiré. Le livre se termine par une trentaine de pages sur le critérium de l'inspiration et sur l'inerrance biblique. Nous bornerons nos remarques à l'échange de vues entre M. l'abbé Lusseau et le R. P. Synave, O. P., où on trouvera débattues toutes les questions de premier ordre.

Quelques mots seulement sur la question de méthode. Il est évident que la raison ontologique de l'origine des Livres Saints est à chercher dans l'inspiration du Saint-Esprit. Jusqu'ici pas de difficultés. C'est lorsqu'il s'agit de trouver un point de départ pour l'étude ultérieure de l'inspiration que M. Lusseau et le P. Synave se séparent. Pour le premier, la notion de l'inspiration doit être précisée et explicitée en partant du fait que Dieu est auteur des Livres Canoniques. En d'autres termes, *Deus eatenus inspirator, quatenus auctor.* M. Lusseau s'en tient donc à la théorie de Franzelin que semble favoriser le schéma des Pères du Concile du Vatican. Le P. Synave, au contraire, fait siennes les paroles du P. Lagrange : « L'inspiration ne doit pas être expliquée par la formule *Dieu est l'auteur des livres saints,* mais au contraire, la formule « Dieu est l'auteur des livres saints » repose sur la vérité de cette autre : les livres canoniques ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ». (*Bull. Thom.* avr. 1931, p. 249 ; *Rev. Bibl.* avr. 1896, p. 206).

Mais ce qui nous intéresse surtout dans l'ouvrage de M. L. c'est la partie strictement philosophique, où l'auteur s'efforce de donner une vue d'ensemble et une explication, à la fois ontologique et psychologique, des rapports

entre Dieu, cause principale, et l'homme, cause instrumentale, dans la rédaction de l'œuvre divino-humaine. C'est ici que s'accuse le plus l'écart entre M. L. et le P. Synave. A en croire ce dernier, le grand défaut de M. L. est de ne pas avoir distingué plus nettement « l'instrument au sens propre et l'instrument au sens générique ou impropre, l'instrument inanimé et l'instrument animé » (*Bull. Thom.* avr.1931, p. 254). Et la raison de cette lacune ? C'est que M. L. est « préoccupé surtout de défendre une conception mécaniste de l'instrument » (*Ibid.* p. 255). Sur ce point, il faut bien avouer que l'exposé de la philosophie de l'instrument que donne M. L. semble suggérer une conception plutôt mécaniste, conception plus visible encore dans sa réponse aux objections du P. Synave (*Bibl.* XIII,1932, pp. 34-37). Cependant, on peut se demander si les rectifications apportées à ces pages par le P. Synave en adoucissent en quoi que ce soit l'allure trop mécaniste. Renvoyer le lecteur à Jean de Saint-Thomas ne sert à rien,puisque, faute d'interprétation et de commentaire, ses paroles sont aussi bien mécanistes que celles de M. L.

L'essentiel du point de vue de M. L. se trouvera dans les chapitres 8 et 10 de l'Essai. L'intellect actif reçoit, sous l'influx divin, un accroissement surnaturel de puissance illuminatrice, en raison duquel « l'abstraction s'opère avec une infinie délicatesse ». Pourtant, pareille lumière ne suffit pas pour qu'on puisse dire que les jugements de l'écrivain aient Dieu pour auteur principal. Une telle affirmation exige que la vertu judicative elle-même de l'intellect possible soit soumise comme instrument à la causalité divine. « Aussi faut-il admettre.... une impulsion *strictement efficiente* par laquelle l'Esprit-Saint se subordonne les énergies de l'intellect possible... « ab interno », et non pas seulement « ab externo » (p. 127).

On voit aussitôt les points sur lesquels devront surgir de nombreuses objections. Est-ce que l'intellect agent doit être conforté par un apport de lumière divine, et, si oui, est-il le sujet immédiat de l'inspiration ? Même question pour l'intellect possible. Un secours donné à l'intellect possible ne suffit-il pas, puisque l'intellect agent n'entre pas comme élément constitutif dans le jugement, formellement en tant que tel ? Pour le P. Synave, l'illumination divine de l'intellect agent suffit, puisque dans cette supposition, « toute la raison d'être de ces jugements, en tant qu'ils soient infaillibles, vient de la lumière divine » (*Bull. Thom.* avril 1931, p. 256). Mais, répond M. L., la causalité divine est une causalité efficiente et non pas seulement formelle, et partant, une causalité qui tombe *primo et per se* sur l'intellect possible (cf. *Bibl.* XIII, 1932, pp. 38-39). A quoi bon, donc, y introduire l'illumination de l'intellect actif ? « Il nous semble que l'on peut ainsi répondre à cette objection : la sujétion instrumentale de l'intellect agent est *connotée* par celle de l'intellect possible » (Ibid). Chaque auteur s'appuie sur un texte de saint Thomas (I.ª q. 13. a. 13. corp.). Nous renvoyons le lecteur aux pages de M. L. et du P. Synave indiquées ci-dessus.

Sur la question des rapports entre l'inspiration et la volonté humaine, il serait beaucoup trop long de l'étudier ici. Tout revient à la vieille difficulté entre Thomistes et Molinistes, difficulté qui ne sera jamais résolue : en rouvrir ici la discussion serait inutile.

Cette courte analyse permettra, nous semble-t-il, de juger de l'intérêt

et de la réelle valeur du livre de M. L. Il ne résout pas, certes, tous les problèmes. Mais en revanche, il fait beaucoup réfléchir et nous apporte clarté et ordre dans une foule de notions difficiles et obscures.

J. O'Mara, s. i.

**M. A. Van den Oudenrijn, O. P.** *God schreef. Zeven voordrachten over den Bijbel.* Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (19 × 16 cm.), 94 p. Prix : 1,50 florin.

Les sept conférences du Révérend Père Van den Oudenrijn, réunies ici, nous donnent, en un exposé lumineux, la doctrine catholique sur la collection des livres qui constituent notre Bible; c'est une œuvre de haute vulgarisation mettant à la portée des laïques instruits le traité dogmatique « De Scriptura ». L'auteur examine l'existence des livres reconnus comme inspirés, et le critère qui nous les fait distinguer des autres écrits. Celui-ci comme on le sait, est extérieur à la Bible elle-même et n'est autre que l'infaillible magistère de l'Église.

L'étude du Révérend Père porte tout spécialement sur la nature de l'inspiration et de l'inerrance qui en est la conséquence. Il convient de louer ici sans réserve la netteté de son enseignement, en particulier au sujet des citations soit explicites soit implicites. Pour ce qui concerne la vérité objective des récits, dont la forme extérieure doit faire présumer l'historicité, nous aurions désiré un commentaire plus ample du décret rendu le 23 Juin 1905 par la Commission biblique, et qui a dissipé tant de malentendus.

C. H.

*Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Publié sous la direction de M. L. Pirot avec le concours de nombreux collaborateurs. *Tome premier* : Abdeh — Chronologie. *Tome second, fascicules VI-X* : Chypre — Eucharistie. Paris, Letouzey, 1928-1933, (28 × 19 cm.), 1303 et 1152 colonnes. Prix du fascicule : 30 frs.

Nous avons analysé ailleurs (*Revue bibliographique belge*, 1926, p. 560) les premiers fascicules de ce *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible*. Celui-ci, on le sait, avait rapidement vieilli et se trouvait très inférieur à l'état actuel de la science catholique. Était-il possible de le rajeunir par l'addition d'un supplément ? M. Louis Pirot l'a pensé. Même ceux qui craignent qu'il n'ait entrepris de « coudre une pièce neuve à un vieux vêtement » se plaisent à reconnaître la valeur scientifique des fascicules parus jusqu'à ce jour.

Avant d'aborder le tome II, qui fait l'objet de ce compte rendu, rappelons brièvement les principaux articles du premier volume. Le P. Höpfl, o. s. b. y a traité les questions d'Introduction à l'Écriture (« Authenticité », « Canonicité »), le P. Lemonnyer, o. p. la théologie biblique (Angélologie, Charismes), le P. Frey c. s. sp. les Apocryphes de l'Ancien Testament et l'Apocalyptique ; l'archéologie et la géographie bibliques ont été partagées entre plusieurs collaborateurs (M. Pirot, Mgr Legendre, l'Abbé Heidet, le P. Barrois, o. p., le P. Abel, o. p.). Signalons en outre les articles les plus considérables : Actes des apôtres (Pirot); Agrapha (Vaganay); Annonciation (Médebielle); Apocryphes du Nouveau Testament (Amann); Apostolat

(Médebielle); Babylone et la Bible (Plessis); Baptême (J. Coppens); Chaînes exégétiques grecques (Devreese); Chronologie biblique (Coucke et Prat).

Si l'on compare le tome II avec la partie correspondante du Dictionnaire de Vigouroux, on se posera plus d'une question qu'on devra laisser sans réponse : pourquoi n'a-t-on pas refait des articles aussi insuffisants aujourd'hui que ceux de « Daniel », de « l'Ecclésiaste », d' « Esther », alors qu'on a refait « Actes des Apôtres » et « Apocalypse » ? Et la même question pourrait se poser pour un bon nombre d'autres articles.... Il semble aussi que, dans ce supplément, la longueur de l'article ne réponde pas toujours à l'importance de la question traitée. M. Pirot n'est-il pas peut-être trop condescendant pour le zèle excessif de certains collaborateurs ?

Oublions donc le mot « Supplément » et négligeons pour un instant le rapport avec l'œuvre d'hier qui apparaît déjà si lointaine, pour ne considérer que le bel ensemble de travaux sur l'Écriture Sainte qu'a groupés ici M. Pirot.

D'abord les articles de doctrine et de théologie biblique. Les études toujours si judicieuses et si nuancées du P. Höpfl, O. S. B. (Critique biblique, Écriture Sainte) font honneur au Dictionnaire. Dans l'article Confirmation (J. Coppens), un sens historique pénétrant se joint à une vaste érudition. Le long article « Église » (Médebielle, 205 colonnes), très riche de détails, eût peut-être gagné à être fortement condensé et à être construit de façon plus synthétique, plus rigoureuse. Par leur vigueur, leur sens critique, leur concision, les études de M. Venard (Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau) et de M. Chaine (Descente du Christ aux enfers) nous semblent des modèles d'articles de dictionnaire.

Les deux articles sur la critique textuelle de l'Ancien Testament (Dennefeld) et du Nouveau (Vogels et Pirot) offriront aux étudiants une excellente initiation, suggestive et pédagogique, une des plus concrètes que nous connaissions.

En histoire de l'exégèse, l'article de M. Bardy, (Commentaires patristiques de l'Écriture Sainte) semble le début — deux ou trois chapitres très bien faits — d'un vaste travail sur l'exégèse des Pères, brusquement arrêté faute de place ou de temps; l'auteur en a conscience et nous dit avoir seulement voulu « montrer par *des exemples appropriés* quelle place avait tenue l'étude de l'Écriture Sainte dans les préoccupations et dans les écrits des Pères de l'Église ».

Nombreux sont les articles d'histoire, de géographie, et surtout d'archéologie. Il serait trop long de les analyser ici en détail : visiblement le directeur du *Supplément* a voulu ne rien négliger des fouilles archéologiques de ces vingt ou trente dernières années : on trouvera par exemple en ces 4 fascicules, soit résumées et décrites, soit analysées quant à leurs résultats, les fouilles de Weill (1913-1914) et de Macalister (1923-1925) sur l'Ophel, de Crowfoot (1927) dans la vallée du Tyropéon (Cité de David, par A. Mallon), les travaux de Bourguet (1905) sur l'inscription de Delphes (Article : Inscription de Delphes, par L. Hennequin), les fouilles de Suse des trente dernières années (Article : Elam, de P. Dhorme), les découvertes des Pères Assomptionnistes dans leur propriété du Mont Sion (depuis 1904; article :

Église Saint-Pierre et Maison de Caïphe, par E. Power), la fameuse découverte des principaux papyri d'Éléphantine (1904), (Remarquable article : Éléphantine, par L. Hennequin), les fouilles dominicaines d'Amwâs (1924) (Article : Emmaüs, par L. Pirot) et de Beit Djibrin (1921-1924) (Article : Eleutheropolis, par L. Pirot), les fouilles de Benndorf (avant-guerre) et de Keil (après-guerre) à Éphèse (Article : Éphèse, par P. Antoine).

J. Levie, s. i.

**E. H. M. Daisomont.** *Synopsis van de vier H. Evangeliën.* Bruges, Imprimerie Sainte-Catherine, 1934, (22 × 14 cm.), 208 p. Prix : 22 frs.

Cette édition néerlandaise d'une synopse des Évangiles se passe de recommandation. Pour la disposition des textes les auteurs ont adopté l'ordre des RR. PP. Lagrange et Lavergne o. p.; pour leur traduction ils ont suivi fidèlement celle de M. le chan. Van Tichelen. Cette synopse rendra les plus grands services aux fidèles de langue néerlandaise. Ils y trouveront en regard les uns des autres et pourront comparer entre eux les passages parallèles de nos évangiles. Puissent-ils faire usage de ce livre pour entrer en un contact de plus en plus intime avec Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie.

J. Drost, s. i.

**J. Huby, S. I.** *Verbum salutis. II. Het Evangelie volgens den H. Markus.* Louvain, Museum Lessianum, 1933, (19 × 13 cm.), xxiv-444 p. Prix : 27 frs.

Il serait superflu de faire l'éloge du Commentaire de saint Marc par le P. Huby. Le succès qu'il a rencontré partout garantit suffisamment sa haute valeur. Aussi fut-ce une idée heureuse d'en éditer une traduction néerlandaise. Cette traduction a pu, grâce à l'amabilité de l'auteur, utiliser les corrections et ajoutes projetées pour la prochaine édition française. Le traducteur a réussi à unir une parfaite fidélité à l'œuvre originale avec une expression correcte et coulante. On a d'ailleurs déjà rendu hommage, dans diverses revues, aux qualités de cette traduction, qui étendra encore le champ d'apostolat de l'œuvre du P. Huby. Espérons que le succès qu'elle rencontrera engagera le Museum Lessianum à entreprendre la traduction des autres volumes de « Verbum salutis ».

A. De Bil, s. i.

**F. Klein.** *La vie humaine et divine de Jésus-Christ Notre-Seigneur.* Paris, Bloud et Gay, 1933, (28 × 22 cm.), 474 p., nombreuses gravures. Prix : 120 frs.

Ce livre est d'abord une œuvre d'art. La vie de Jésus y est replacée dans le cadre des paysages palestiniens, en même temps que commentée par les peintres ou sculpteurs de toutes les époques et de tous les pays. L'extrême abondance des gravures (à chaque page et souvent deux par page), leur choix remarquablement varié et délicat en font un ouvrage très élevant: rien n'est impressionnant comme le témoignage de tant d'artistes s'efforçant d'exprimer la transcendante beauté de la vie de l'Homme-Dieu. La plus large part est faite à l'art classique de la Renaissance ; mais les statues du moyen âge, les bas-reliefs des cathédrales, quelques miniatures et estampes

ont fourni des scènes particulièrement suggestives; divers peintres des XIX^e^ et XX^e^ siècles s'insèrent de-ci de-là, p. ex. Burnand, M. Denis, Munkacsy, J. Tissot, Watts, etc. Les photographies de Palestine sont de première valeur. L'impression, très réussie, fait honneur aux établissements G. Thône de Liége.

Œuvre d'art destinée à la lecture plutôt qu'à l'étude, livre de salon que le visiteur feuillette, que les enfants contemplent ravis, que le convalescent parcourt lentement, cette « Vie de Notre-Seigneur » imposait à l'auteur un rôle à la fois modeste et délicat. M. l'Abbé Klein a voulu laisser parler l'Évangile; les quatre évangiles en un seul forment en somme l'essentiel du volume; le commentaire est resté discret : rejoindre les passages évangéliques en un récit continu, en marquer par la disposition, par les titres, par le style l'intérêt et la gradation, évoquer le cadre du paysage et les sentiments des personnages, indiquer l'interprétation dogmatique et morale de l'Église... Tout cela est fait avec beaucoup de délicatesse; une émotion communicative pénètre le récit; nous avons fort apprécié la simplicité très expressive des traductions évangéliques... On ne cherchera pas ici d'exégèse détaillée des évangiles, encore moins de discussion technique. Il existe pour cela d'autres « vies de Jésus » récentes et excellentes; M. Klein n'a pas eu l'intention de leur faire concurrence. Tous lui seront reconnaissants de leur avoir ménagé, en une œuvre de *parfaite tenue littéraire*, sobre, attachante, pittoresque, un contact direct avec Notre-Seigneur dans son Évangile. J. LEVIE, S. I.

**L. Christiani.** ***Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur.*** Trois volumes. Lyon, Comité catholique d'apostolat par l'Évangile, 12, rue Lanterne. 1^re^ éd., 1933, 2^e^ éd. 1934 (6^e^ au 10^e^ mille), (18 × 12 cm.), LII-428 p., XVI-462 p., 438 p. Prix : 37 frs les trois volumes.

En treize ans, de 1880 à 1892, avaient paru les principales *Vie de Jésus* qui, souvent rééditées, firent longtemps autorité dans les milieux catholiques : Fouard (1880), Le Camus (1883), Bougaud (*Christianisme et temps présents*, II, 1884), Didon (1890), Lesêtre (1892). Ce fut alors un silence presque complet (1) de 35 années. Le livre du P. de Grandmaison : « Jésus-Christ » (1928) fut le début d'une floraison nouvelle. Le P. Lagrange (1928), le P. Lebreton (1931), le P. Prat (1933), l'Abbé Klein (1933) publièrent des Vies de Jésus, ayant chacune leur mérite et leur intérêt particulier, tandis que le P. Pinard de la Boullaye faisait de la considération apologétique de Jésus le sujet de ses conférences de Notre-Dame.

M. le chanoine Christiani, doyen de la Faculté des Lettres de Lyon, ne s'est pas laissé effrayer par le nombre et le mérite de ses prédécesseurs. Il a voulu une « Vie de Jésus » *d'un prix modique*, qui puisse pénétrer dans les plus humbles paroisses, devenir le livre de chevet des familles les plus modestes. Sans être lui-même un exégète de profession, il s'est attaché, par

(1) Notons cependant, en 1912, le petit volume « Jésus-Christ, sa vie et son œuvre » de M. Lepin et en 1922 les trois volumes de M. Fillion « Vie de N.-S. J.-C. Exposé historique, critique et apologétique ».

une étude très approfondie, aux maîtres de l'exégèse catholique contemporaine, en particulier au P. Lagrange. Judicieux et pondéré, doué d'un grand bon sens, il s'est le plus souvent tracé sa voie avec bonheur au milieu des hypothèses et des obscurités de la recherche moderne. Qu'il s'agisse par exemple, dans le premier volume, de la durée du séjour en Égypte (p. 86), de la « croissance intellectuelle » de Jésus (p. 91-99), du baptême conféré par Jésus dans Jean III, 22, la solution adoptée manifeste un sens droit et juste des réalités historiques. Un critique plus exigeant jugera parfois qu'il se contente trop facilement de certaines solutions (p. ex. II, p. 439 sur les deux généalogies ou I, p. 53 et 113 sur les dates du 25 décembre et du 24 juin), ou qu'il regarde trop vite comme établies de simples hypothèses (p. ex. I, p. 45 sur les « Mémoires de saint Joseph » et *passim*). Dans l'ensemble, l'ouvrage est solide et fondé sur de sérieuses recherches. Il cherche à être complet et interprète en détail tous les textes évangéliques. Enfin, il est vivant et se lit avec plaisir. On pourra cependant regretter qu'une certaine abondance allonge trop les récits et que le style ne soit ni assez concret ni assez nerveux; peut-être le professeur fait-il ici tort à l'écrivain, en multipliant ces formules pédagogiques (« Il faut noter que » « Il est clair que ») qui alourdissent le style écrit.

Une 2e édition (6e au 10e mille) qui nous parvient en ce moment montre que l'initiative du *Comité catholique d'apostolat par l'évangile* rencontre un vif succès, succès bien mérité et que nous souhaitons voir s'accentuer de plus en plus. J. Levie, s. i.

*J. Klausner. *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*. Traduction française par F. Friedmann et M. R. Laville. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1933, (23 × 14 cm.), 598 p. Prix : 60 frs.

M. Klausner avait écrit en hébreu moderne plusieurs ouvrages considérables, une *Histoire d'Israël* en 4 volumes (1909-1924), une *Histoire de l'idée messianique* en 3 vol. (1909-1923), quand il publia dans la même langue son *Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine* (1923). A la traduction anglaise parue en 1926, succède en 1933 une traduction française qui, semble-t-il, n'a pas visé à l'élégance, mais seulement à la clarté et à la simplicité.

M. Klausner est juif et professeur à l'université hébraïque de Jérusalem. Il écrit pour ses coreligionnaires. Aux légendes ineptes et hostiles (par exemple des *Tol'doth Yéshou*) qui voilent à la pensée israélite les aspects essentiels du Christianisme, il a voulu substituer une image qu'il a crue objective, scientifique, désintéresée: « J'estime, dit-il p. 142, qu'un juif, un musulman ou un bouddhiste — n'étant pas influencé par le legs confessionnel millénaire — est plus capable (qu'un chrétien) de traiter la vie de Jésus en véritable historien, à condition que cet historien non chrétien soit muni des instruments de travail et de méthode appropriés à son sujet ». Le problème qui a surtout retenu son attention est « la grande contradiction » dont a parlé Voltaire : d'une part, le Judaïsme a donné naissance au Christianisme; d'autre part, il ne s'est jamais fondu avec lui; montrer « en quoi les deux religions sont semblables et en quoi elles diffèrent » est l'objectif principal de l'auteur.

On devine dès lors que ce livre ne sera pas une de ces banales « Vies de Jésus » libérales, comme l'Allemagne en a tant connu depuis un demi-siècle. Parce qu'il est juif et écrit pour des juifs, M. Klausner peut nous rendre un triple service : 1° Sa connaissance de la littérature talmudique et midraschique lui fournira plus d'un tableau, lui suggérera plus d'un rapprochement utiles à l'exégèse scientifique. On lira avec intérêt son ch. I « Les sources hébraïques » (p. 15-65), son copieux livre II (p. 187-336) : « L'époque de Jésus ». On recueillera au passage des remarques utiles, p. ex. p. 192-195 sur le Talmud ; p. 318 sur les Pharisiens (un essai de psychologie) ; p. 350 sur le début de l'évangile de saint Marc (parallèles de la littérature d'Israël); p. 376-377 sur le Fils de l'homme (K. y rejoint, sans les connaître, l'exégèse de nombreux catholiques : cf. p. ex. Huby, *Saint Marc*, p. 44-47); p. 425 sur Corban (interprétation d'après le Talmud) ; p. 437 sur la révélation aux petits (parallèle talmudique) ; p. 474 sur la date de la mort du Christ (adopte l'hypothèse de Chwolson), etc. (1).—2° Ce savant juif nous intéressera par son attitude envers la critique protestante libérale. Sans doute il s'est mis à son école et c'est par elle qu'il connaît le Christ et le Christianisme. Sa critique des miracles (p. 391 suiv.) s'inspire de la classification bien connue d'Harnack, et ses jugements particuliers sur chaque miracle (cf. p. 437 ; 440-441 ; 446-447 ; 476 ; 517 ; 519-520) appliquent nettement et crûment les principes de l'exégèse libérale, parfois même rappellent la méthode périmée d'un Dr Paulus de la fin du XVIIIe siècle. Mêmes lacunes quand il s'agit de comprendre intimement les choses chrétiennes, doctrine, culte ou tendances. Mais, dès que M. Klausner se retrouve dans son domaine propre, la connaissance du judaïsme, il est amené plusieurs fois à rectifier certains jugements critiques (p. ex. p. 419, contre Éd. Meyer) à relever, contre certaines attaques, l'accent palestinien des évangiles synoptiques. — 3° Enfin l'appréciation d'un théologien juif estimé sur le Christianisme et ses rapports avec la doctrine d'Israël sera nécessairement suggestive. Elle s'exprime surtout dans le livre VIII : la doctrine de Jésus (p. 521-595). L'exégète catholique éprouvera sans doute une réelle déception en étudiant ce tableau superficiel de l'enseignement du Christ qui est ici proposé aux lecteurs israélites ; l'auteur reste étrangement limité par son horizon juif, et surtout par l'influence libérale allemande qu'il a subie si profondément. Nous nous plaisons toutefois à reconnaître chez M. Klausner un effort sincère d'objectivité ; nous ne savons si ses coreligionnaires admettront volontiers avec lui que Jésus « a été le maître de la morale par excellence » (p. 594, n. 2); il ajoute du reste que sa morale « n'est qu'un idéal pour quelques individus, une sorte d'hymne des temps futurs » et, rapprochant quand même Jésus du Judaïsme, il conclut : « Le jour où il sera débarrassé des récits des miracles et du mysticisme, le Livre de morale de Jésus sera l'un des plus précieux joyaux de la littérature juive de tous les temps ».

J. Levie, s. i.

(1) Signalons, p. 341, une erreur bizarre : la traduction française attribue à la syr. sin. précisément le texte des grands manuscrits et de la Vulg. de Mt. I 16.

D. Buzy, S. C. J. *Verbum Salutis. VI. Les Paraboles.* Paris, Beauchesne, 1932, (18 × 12 cm.), XVIII-702 p. Prix : 24 frs.

J. M. Vosté, O. P. *Parabolae selectae Domini Nostri Iesu Christi. Vol. I-II.* Coll. Opuscula biblica pontificii Collegii Angelici. 2e éd. Paris, Gabalda, 1933, (25 × 17 cm.), 870 p. Prix : 70 lires les 2 volumes.

Nous n'avons jamais mieux compris qu'en ouvrant au hasard ces deux livres aux mêmes paraboles combien le latin, sur nos lèvres modernes, est impuissant à exprimer toutes ces nuances de la pensée et du sentiment, ces dernières précisions de l'interprétation, si importantes en exégèse. Les deux écrivains ont également voulu replacer les paraboles dans le cadre concret de la vie palestinienne ; ils ont voulu tous deux mettre en relief la liberté d'allures, le charme, le piquant des exemples et des symboles choisis par Jésus. En quelques lignes, par quelques notations suggestives, pittoresques en langue moderne, le P. Buzy atteint le résultat qu'une demi-page ou une page de l'excellent latin du P. Vosté réussissent difficilement et imparfaitement à obtenir.

Il faut reconnaître du reste que le P. Buzy est passé maître dans l'art de la description et dans la souplesse du style. Son commentaire, vivant et personnel, se lit avec un réel plaisir et un intérêt croissant. Sans s'attarder aux détails, sans découper ses explications verset par verset, il va d'emblée à la leçon maîtresse et aux traits évocateurs. L'intérêt principal de ce volume cependant réside dans la méthode et dans la logique de ses applications. Voici vingt ans que le P. Buzy travaille les paraboles : deux livres (1912 et 1923) et divers articles (*Revue biblique* et *Revue apologétique*) ont manifesté la continuité et le progrès de ses recherches ; un avant-propos très succinct (18 pages) du volume présent résume, en les supposant, ces travaux antérieurs ; il y a là une conception très personnelle, très réfléchie de la parabole évangélique, trop rigidement et trop systématiquement appliquée par endroits, mais toujours digne d'intérêt et d'étude. De façon très pénétrante, le P. Buzy tâche de ramener chaque récit parabolique aux *deux termes* d'une *comparaison*, de dégager nettement *l'aspect essentiel*, *d'ordonner* les traits *secondaires* selon leur valeur *respective* (détails allégoriques, traits simplement descriptifs, ornements littéraires). Rigoureusement il tire les conséquences de ce travail ; trois conséquences surtout ont été relevées par lui avec une insistance qui a semblé excessive : 14 fois il sépare de la parabole la phrase qui en semble la conclusion synthétique et n'en est, pense-t-il, qu'une conséquence, ou n'est même qu'une pensée apparentée, exprimée par Jésus en un autre contexte; à plusieurs reprises il croit constater la fusion en *une* parabole synoptique de *deux* paraboles prononcées séparément par Jésus ; enfin, il insiste très souvent sur ce qu'il appelle « les traits anormaux de la parabole » qu'il ne faut pas chercher à expliquer par les vraisemblances de l'exemple choisi mais par les nécessités logiques de l'application envisagée. Il est incontestable que ces trois principes trouvent à plusieurs reprises un emploi très heureux (déjà du reste signalé en partie par des exégètes antérieurs) ; mais notre impression est que le P. Buzy de temps en temps force la note et applique trop rigidement, parfois même artificiellement, ses excellentes règles de méthode. Ces

légères remarques n'enlèvent rien à la très haute valeur de ce livre, un des meilleurs qui aient paru depuis longtemps sur les paraboles.

Il ne faut pas que l'austérité et l'étendue des deux volumes du P. Vosté voilent à nos yeux la solidité classique de leur contenu. Une quarantaine de paraboles sont ici étudiées d'une façon très complète d'après un plan invariable : Contexte. Comparaison des textes parallèles. Circonstances. Interprétation littérale et historique. Doctrine. Histoire de l'interprétation. L'ouvrage est né de l'enseignement et veut servir de manuel pour l'enseignement. Les qualités pédagogiques sont remarquables ; si l'exégèse du P. Vosté est parfois trop analytique et légèrement prolixe, elle est toujours claire, judicieuse, ferme, appuyée sur une vaste érudition. On appréciera particulièrement le recours fréquent aux textes des Pères, par exemple dans le paragraphe intitulé : « Historia interpretationis ». Ce qui nous a plu surtout dans ces deux volumes c'est l'Introduction très riche de 172 pages, où les qualités d'ordre et de méthode de l'auteur se déploient à l'aise. Elle comprend quatre exposés principaux : 1. De natura parabolae et allegoriae. Histoire de la parabole chez les auteurs classiques, dans l'Ancien Testament, dans les écrits rabbiniques, dans le Nouveau Testament ; 2. Règles d'interprétation de la parabole et de l'allégorie. (A comparer avec celles du P. Buzy) ; 3. La doctrine des paraboles ou « Le Règne de Dieu » (bonne synthèse théologique) ; 4. Le but des paraboles (Le P. Vosté se prononce très nettement pour la thèse « de la miséricorde »). J. LEVIE, S. I.

**U. Holzmeister, S. I.** *Chronologia vitae Christi.* Rome, Institut biblique, 1933, (23 × 16 cm.), XII-246 p. Prix : 16 lires.

Voici, sur la chronologie de la vie du Christ, la monographie la plus approfondie, la plus précise, la plus riche de renseignements qui ait paru depuis longtemps. C'est une véritable « Somme » de la question que nous offre le P. Holzmeister, et qui sera indispensable à tout exégète. Le jubilé de la Rédemption donne à ce livre — rédaction d'un cours professé depuis longtemps — une actualité nouvelle.

Nous avons, en février 1933 (*N. R. Th.*, p. 141-146), exposé et justifié succinctement les dates de la chronologie du Christ qui nous semblaient les plus probables. Voici les conclusions que propose le P. Holzmeister : nous nous bornons à les énumérer. Hérode étant mort en avril 4 avant l'ère chrétienne, et la naissance de Jésus devant être placée *au moins* un an et demi avant (p. 28) et plus probablement dans les derniers mois de l'année (p. 29 et 38), le P. H. regarde comme possibles les années 7, 8 et 9 avant l'ère chrétienne. Sans se croire autorisé à prendre parti nettement, le P. H. semble préférer l'année 30 comme date de la mort du Christ, en comptant le début du ministère soit dans les derniers mois de 27 (années de Tibère calculées depuis la mort d'Auguste, mais avec la chronologie syrienne commençant l'année en octobre : cf. *N. R. Th.*. 1933. p. 144), soit dans les derniers mois de 26 (années de Tibère calculées depuis qu'il fut associé au trône par Auguste, hypothèse qu'il juge cependant très peu appuyée par les textes). Mais il considère comme sérieusement défendable également la date de 33.

Cette brève énumération ne peut faire soupçonner l'extrême précision de chacune des recherches particulières reprises dans ce livre; il n'est pas un point qui ne soit poussé plus avant par cette étude exhaustive de tous les textes, cet examen minutieux de tous les avis. La complexité de la question, ainsi que l'incertitude qui subsiste, s'y manifeste pleinement.

J. LEVIE, S. I.

***H. Schlingensiepen.** *Die Wunder des Neuen Testamentes.* Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2 Reihe, 28 Band. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), XII-228 p. Prix : 8,40 Mk.

Il est regrettable que cette dissertation n'ait pas été nettement posée et maintenue sur le terrain historique; l'auteur est sans cesse préoccupé de comparer objections et réponses apologétiques d'autrefois avec les conceptions modernes, *avant* d'avoir complètement expliqué ces polémiques anciennes *par l'ensemble des idées de l'époque.* Ainsi s'explique le plan assez bizarre, le ch. IV (p. 136 à la fin) reprenant, du point de vue systématique — et avec une part d'interprétation ecclésiastique (protestante) actuelle — les faits étudiés chronologiquement jusque-là. Dans l'ensemble les traits mis en évidence, bien qu'historiquement exacts, sembleront pour ce motif arbitrairement accentués, analysés du dehors, insuffisamment approfondis. Néanmoins les apologistes trouveront ici une documentation intéressante sur l'usage apologétique que firent, des miracles du N.T., les écrivains chrétiens jusqu'au milieu du III^e^ siècle : Pères apostoliques, apologistes du II^e^ siècle et Origène; quant aux pages 102 à 135 consacrées aux deux siècles suivants elles sont vraiment trop sommaires.

Malgré ses lacunes, cette dissertation manifeste suffisamment les nuances qui séparent l'apologétique des premiers siècles et notre « apologétique des manuels » du temps présent. L'auteur ignore les travaux catholiques, par exemple les articles du P. Lebreton sur *Les origines de l'apologétique chrétienne* (*Rev. prat. apol.*, vol. VII et VIII).

J. LEVIE, S. I.

***J. Mackinnon.** *The Gospel in the Early Church.* Londres, Longmans et Green, 1933, (22 × 14 cm.), XII-340 p. Prix : 16 sh.

Ce volume est plus intéressant et peut-être plus personnel que « *The historic Jesus* » (1931) du même auteur, que nous avons analysé précédemment (*N. R. Th.*, 1931, p. 738). M. Mackinnon y manifeste mieux encore ses qualités incontestables de clarté, de concision, de synthèse; il a le don de la formule suggestive. On y retrouve malheureusement la même tendance libérale quant aux points essentiels du Christianisme : divinité du Christ, sa résurrection, sens de la Rédemption. Les conclusions littéraires, sans être radicales, sont souvent négatives : des épîtres pauliniennes, *Ephésiens* et *Pastorales* sont rejetées, *2 Thess.* mise en doute; *1^a^ Petri*, et à plus forte raison *2a Petri*, *Jacques*, *Jude* sont regardées comme apocryphes; le 4^e^ évangile (avec la *1a Joh.*) est du presbytre Jean; l'Apocalypse d'un prophète judéo-chrétien inconnu du nom de Jean. Malgré son titre peu clair, l'ouvrage est

une « Théologie du Nouveau Testament », étudiée chronologiquement en 4 étapes principales : 1. L'Évangile de l'Église primitive (Essai de synthèse des idées théologiques primitives, que l'auteur croit sous-jacentes au livre des Actes des Apôtres) ; 2. L'évangile de Paul (Paul, d'après M. Mackinnon, tout en fondant sa théologie sur la foi chrétienne la plus antique, l'a si profondément développée — et transformée — qu'il doit être regardé au moins comme le second fondateur du Christianisme); 3. L'Évangile post-apostolique (celui des évangiles synoptiques, des épîtres catholiques, de Jean); 4. L'évangile des Pères apostoliques. Le chapitre V formule les conclusions de l'ouvrage de façon aussi nette que vivante.

Le reproche principal que, du point de vue historique, on doit faire à M. Mackinnon, est, nous semble-t-il, de simplifier les problèmes. La pensée complexe de l'Église primitive s'identifie-t-elle avec les affirmations explicites qu'un historien moderne peut dégager immédiatement d'un examen rapide des documents existants ? La clarté de l'exposé de M. Mackinnon n'a-t-elle pas été obtenue plus d'une fois par l'omission de maintes nuances, par l'oubli de tout ce qui est implicite, virtuel dans la pensée humaine ? Au delà des idées théologiques de Paul ou de Jean, l'auteur songe-t-il assez à la pensée commune du groupe chrétien qui les comprenait et était en parfaite sympathie avec eux ? J. Levie, s. i.

## MISSIOLOGIE ET GÉOGRAPHIE MISSIONNAIRE

*Testo-Atlante illustrato delle Missioni.* Novara, Istituto Geografico de Agostini, 1932, (27 × 17 cm.), XIV-160 p., 54 cartes, nombreuses illustrations.

Cet atlas des missions catholiques est incontestablement l'un des meilleurs qui ait paru jusqu'ici.

Sans doute nous ne croyons guère à l'utilité de la partie consacrée aux illustrations. Quoique très bien réussies et choisies de façon à donner une idée assez complète des principaux champs d'apostolat, celles-ci pourraient provoquer des méprises sur le véritable caractère de l'Atlas, qui veut être et est en réalité une œuvre scientifique. Ajoutons que quelques centaines d'images ne disent pas grand chose sur la vie des missions. La communion des malades au lazaret de Léopoldville; le délégué apostolique du Congo belge au milieu des prêtres indigènes du Haut-Congo qu'il vient d'ordonner; un pont construit, dans le Haut-Kasaï, par les Bénédictins; telle est la documentation figurée pour le Congo belge. Que pouvons-nous en déduire ? Mais l'Institut géographique De Agostini a voulu se défendre à l'avance contre ce reproche. Il s'adresse, dit-il, à des lecteurs « che vogliono istruirsi, senza annoiarsi ».

Attachons-nous plutôt aux autres parties : Les cartes géographiques, le texte et les statistiques.

Les *cartes*, dues au professeur L. Visintin, directeur scientifique de l'Institut géographique de Novare, nous paraissent tout à fait réussies. En tête se trouve une carte plus grande que les autres où figurent de façon

parlante les chiffres de catholiques dans les pays qui dépendent de la Propagande. Avant chaque partie du monde, une carte d'ensemble politique. Puis, en nombre plus ou moins grand, les cartes des pays de missions. Les cartes sont claires et peu chargées. Les frontières des territoires ecclésiastiques sont nettement marquées; les lignes brisées indiquent les frontières douteuses. Pour l'établissement des bornes, l'archiviste de la Propagande, M. Monticone, a dû se livrer à un minutieux travail qui donne à ce livre un de ses principaux mérites. Chaque carte nous offre toujours des aires géographiques ou politiques entières, par exemple, le Congo belge, la Chine, etc.

Le *texte* débute par un résumé de l'histoire des missions qui eût pu être mieux indiqué par le titre : *Le Provincie esteriori della Chiesa.* Viennent ensuite des aperçus très remarquables, et qui, à notre avis, devraient être traduits en français, sur les différents pays de missions. Dans chacun de ces chapitres est donné un tableau du chiffre des missionnaires classés par nationalité. A la fin, trois pages sur les missions des colonies italiennes.

Deux espèces de statistiques sont consacrées, l'une aux *Habitants et au Personnel missionnaire;* l'autre aux *Œuvres et Institutions.* Ces chiffres sont établis d'après les relations annuelles de chaque mission arrêtées au 30 juin 1930, tandis que ceux du dernier volume de statistiques publié par la Propagande se référaient au 30 juin 1927.

Enfin deux *appendices* nous font connaître : 1) les missions érigées par la Propagande du 1er août 1930 au 31 décembre 1931 et qui ne sont pas incluses dans les tableaux statistiques; elles sont au nombre de 21; 2) le nombre de catholiques dans les régions soumises non pas à la Propagande, mais à la Secrétairerie d'État, à la Consistoriale et à la Congrégation pour les Églises orientales.

Ce court aperçu fera, nous l'espérons, saisir au lecteur la richesse et la sûreté des renseignements qu'il peut trouver dans cet atlas, de format très commode. Un seul détail lui montrera le progrès qui reste à faire pour l'établissement des statistiques missionnaires. Il y a encore 5326 missionnaires dont on n'a pu établir le pays d'origine! É. DE MOREAU, S. I.

**C. Van Horenbeeck, C. SS. R.** *Het heerlijke Missiewerk.* Thielt. Lannoo, 1932, (21 × 14 cm.), 168 p.

L'auteur se propose dans ce petit livre de donner à ceux qui dirigent des cercles missionnaires, à tous les amis des missions, un aperçu général des diverses activités de l'Église en pays infidèle. Avant de passer à la partie descriptive, un premier chapitre établit sommairement les principes qui sont à la base de l'action missionnaire. On peut regretter que ce manuel de missiologie — qui répond à un véritable besoin dans les milieux missiologiques flamands — ne soit pas assez complet pour être précis et à jour. Il ne saurait fournir aux dirigeants de nos cercles des renseignements assez abondants et sûrs. Nous faisons le vœu de voir bientôt sortir de presse une nouvelle édition augmentée et corrigée de ce livre. Le but qu'il veut poursuivre mérite bien ce nouvel effort. Une suggestion : une disposition

typographique mieux étudiée ne contribuerait-elle pas à mettre davantage en valeur les idées principales des chapitres et paragraphes ?

R. Colen, s. i.

**Gregorius von Breda, O.M.Cap.** *Die Muttersprache. Eine Missions- und Religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten. Missionswissenschaftliche Studien, Neue Folge, 7 Heft,* 'S Hertogenbosch, Teulings, 1933, (23 × 16 cm.), XVI-192 p. Prix : 49 frs.

L'auteur examine le problème de la langue maternelle indigène dans la méthode d'évangélisation missionnaire. La première partie est d'ordre philosophique. Il y étudie les liens qui existent entre le peuple, sa langue et sa religion, pour en déduire le rôle que joue la langue maternelle pour l'individu aussi bien que pour la nation toute entière. Du simple point de vue pédagogique et méthodologique, la connaissance de la langue maternelle de la peuplade à évangéliser s'impose pour quiconque veut pénétrer leur mentalité et son emploi dans la présentation et l'explication de la doctrine pour quiconque espère convertir et persuader son auditoire. Mais c'est bien plus qu'une simple question de tactique méthodologique, il s'agit d'un point de droit naturel : tout indigène a le droit intangible qu'on lui offre la prédication évangélique dans sa langue maternelle et tout missionnaire a un devoir strict de connaître à fond cette langue et de l'employer dans son ministère divin. Parfois encore les circonstances complexes locales imposeront à cette exigence un léger correctif. Dans une partie plutôt historique, l'auteur montre alors que, dans le passé, l'Église, malgré son caractère d'universalisme, a toujours voulu respecter ces droits de diverses nations et dans sa dernière partie il insinue que pour les temps présents les directives locales inculquent aux missionnaires ce même devoir rigoureux d'emploi universel et constant de la seule langue indigène.

Cette thèse, fruit d'une étude laborieuse et patiente, fondée sur une riche documentation bibliographique, tranche donc nettement en faveur de la langue indigène et contre l'emploi d'une langue européenne dans l'évangélisation. La question des modalités diverses de l'exécution pratique locale de ces prescriptions claires et précises est bien insinuée, mais se montre trop complexe pour se laisser résoudre en quelques lignes. Les directives sont indiquées. A d'autres à poursuivre maintenant d'après ces principes l'exécution dans le détail au milieu du fouillis souvent inextricable des langues et des peuplades.

G. Van Bulck. s. i.

**G. Goyau.** *La femme dans les Missions.* Paris, Flammarion, 1933, (19 × 12 cm.), 282 p. Prix : 12 frs.

Petite encyclopédie des instituts missionnaires féminins. Exposé forcément sommaire, et qui fait désirer davantage. Mais l'auteur le voulait bien ainsi et donne les références souhaitées. Ce volume révèle une fécondité prodigieuse dans tous les domaines et montre que l'aide féminine est indispensable dans les missions. Nous notons, avec une joie toute spéciale, le grand nombre de congrégations indigènes, le succès qu'elles eurent tout de suite et qui croît sans cesse, les services considérables qu'elles rendent

déjà et ceux plus magnifiques qui s'annoncent. Raccourci fort intéressant d'une splendide épopée. C. SEVRAIN, S. I.

**A. Butavand.** *Les femmes médecins-missionnaires.* Louvain, Éditions de l'Aucam, 1933, (19 × 12 cm.), 142 p. Prix : 10 frs.

Les missions offrent aux femmes-médecins un champ digne de leur activité. En certaines régions d'Afrique, en terre islamique, en Chine ou aux Indes, elles seules parfois peuvent atteindre et soigner la population de leur sexe. Cette thèse établie, Dr Arlette Butavand expose impartialement la situation des œuvres médicales protestantes; le mérite de l'initiative en cette matière leur revient, et il faut rendre hommage à leur noble et chrétien dévouement. Suit l'étude de l'activité catholique, plus étendue désormais, grâce au concours des religieuses missionnaires dont le nombre ne cesse d'augmenter.

Pages émouvantes dans leur objective simplicité et capables d'exciter l'émulation des âmes courageuses, que ce rapport de Melle Dr Debarge (Miss. Évang. de Paris) ou cette autobiographie de la bonne Sœur-Docteur anonyme de Gand.

Une nouvelle forme d'apostolat missionnaire s'ouvre là pour les femmes-médecins et les infirmières catholiques : elles trouveront du reste des sociétés ou congrégations pour les accueillir (Institutum Deiparae, Catholic Medical Missionaries).

Puissent ces pages brèves, documentées et objectives susciter des vocations dans la jeunesse studieuse féminine. P. SWARTENBROECKX, S. I.

**A. J. Wensinck.** *The Muslim Creed. Its genesis and historical development.* Cambridge, University Press, 1932, (22 × 14 cm.), X-304 p. Prix : 15 sh.

Le sous-titre de l'ouvrage nous signale que l'objet du livre n'est pas un exposé systématique de la foi islamique ou une dogmatique de l'Islam. C'est l'étude documentée, avec beaucoup de méthode et une grande érudition, des différentes confessions de foi qui, par leur succession, nous permettent de suivre le développement du dogme islamique. L'auteur les traduit et les accompagne de leurs commentaires dogmatico-historiques. Il était pourtant nécessaire de les faire précéder d'une introduction qui définît le sens du Credo, la raison de son absence dans le Coran qui n'en contient que les germes; l'établissement des premières traditions canoniques où ces formules s'esquissent : les piliers de l'Islam et la confession de foi. Un schéma de systématisation s'imposait qui fût une introduction à la dogmatique islamique et en soulignât aussi l'évolution par la crise entre l'orthodoxie et le rationalisme. C'est ce que le savant auteur réalise dans les cinq premiers chapitres de son ouvrage. En signalant certains points de contact entre la spéculation islamique et la spéculation chrétienne au moyen âge, l'auteur a laissé se glisser dans une citation une erreur d'haplographie. Rapportant une définition de la vision béatifique donnée dans l'Encycl. Cath. il la cite en ces termes : « The immediate knowledge of God which the human mind may attain in the present life ». C'est là évidemment une erreur d'impression

par omission d'un texte inséré entre deux which : « God, which the angelic spirits and the souls of the just enjoy in Heaven. It is called vision to distinguish it from the mediate knowledge of God which... the human etc ». Le contexte et la citation suivante montrent à toute évidence que telle est la cause de cette erreur. A. De Bil, s. i.

**M. Ledrus, S. I.** *L'Inde profonde. Toukaram.* Louvain, Éditions de l'Aucam, 1933, (22 × 16 cm.), 38 p. Prix : 4 frs.

Dans cette brochure, écrite dans un style vivant et imagé, le P. Ledrus nous donne, à propos du poète religieux hindou, Toukaram, la solution du problème théologique et missiologique : que penser, du point de vue catholique, de la religiosité païenne dans ces plus pures manifestations, telles p. e. les enseignements de Toukaram. Solution véridique et modérée, qui prémunit aussi bien contre l'admiration irréfléchie d'une poésie religieuse séduisante par ses charmes orientaux, que contre le mépris également injustifié de tout ce qui ne serait pas chrétien. Et du point de vue missiologique, elle voit dans ces sentiments religieux élevés et vrais un point d'attache providentiel pour la révélation chrétienne intégrale, c'est-à-dire le catholicisme, que l'Inde attend depuis si longtemps, P. D. L., s. i.

**W. F. Stutterheim.** *Leerboek der Indische Cultuurgeschiedenis. De Hindoes. I-II.* Het Hinduisme in den Archipel. Groningen, Wolters, 1932, (21 × 15 cm.), 114 p., 168 p., nombreuses gravures. Prix : 1,75 florin, 2,50 florin.

Manuel scolaire préparé pour l'enseignement moyen dans l'Insulinde, où la culture indienne exerça jadis un rayonnement comparable à celui de la culture hellénique dans le bassin de la Méditerranée. L'ouvrage est original en son genre, très bien exécuté et de tout point recommandable. Chaque volume comprend un chapitre historique, suivi de chapitres spéciaux sur la religion, la société, la littérature et l'iconographie de la culture étudiée. Le travail rendra service à d'autres qu'aux étudiants de Java. Les inexactitudes inévitables dans une simplification pédagogique sont généralement de minime importance. M. Ledrus, s. i.

**Bu-ston.** *History of Buddhism (Chos-hbyung). II Part. The History of Buddhism in India and Tibet.* Translated from Tibetan by E. Obermiller. Coll. Materialien zur Kunde des Buddhismus. 19 Heft. Heidelberg, Walleser, 1932, (24 × 16 cm.), 232 p. Prix : 20 Mk.

Le moine tibétain Bu-ston (XIII^e siècle) est considéré comme un des principaux historiens du bouddhisme. Son œuvre renferme d'importantes citations de sources anciennes. Le présent volume contient la partie proprement historique de l'œuvre (vie du Bouddha, Conciles, biographie des rois et auteurs bouddhistes, une histoire des grammairiens de l'Inde et du bouddhisme au Tibet). Le traducteur publiera prochainement une analyse détaillée des parties du texte qui présentent une importance historique; la plus intéressante est celle qui se rapporte aux rois bouddhistes indiens.

M. Ledrus, s. i.

**H. Heras, S. I.** *The Conversion Policy of the Jesuits in India.* Coll. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute St. Xavier's College, n. 8. Bombay, Indian Historical Research Institute, 1933, (20 × 14 cm.), 80 p.

En réponse à des allégations fantaisistes récemment imprimées, le P. Heras, Directeur de l'*Indian Historical Research Institute* de Bombay, étudie les méthodes apostoliques des missionnaires jésuites au temps de l'hégémonie portugaise dans l'Inde anglaise, spécialement en ce qui concerne les conversions en masse; la série copieuse de documents contemporains ajoute à l'intérêt historique et missiologique de la plaquette.

M. Ledrus, s. i.

**Ed. Maclagan.** *The Jesuits and the great Mogul.* Londres, Burns Oates et Washbourne, 1932, (23 × 14 cm.), XXII-434 p., nombreuses gravures. Prix : 14,6 sh.

Sir Edward Maclagan a consacré un ouvrage fort intéressant et remarquablement documenté à cet épisode de l'épopée missionnaire des Jésuites que fut l'œuvre de pénétration et d'évangélisation à la cour du Grand Mogol de 1580 à 1803. On pourrait difficilement imaginer une œuvre mieux documentée et plus objective. Le chapitre que l'auteur consacre aux sources d'information et les nombreuses références à la suite de chacun des chapitres de son œuvre montrent à l'évidence avec quel soin méticuleux il s'est entouré d'une documentation aussi complète que possible et combien il est au courant de toute la littérature de son sujet. Trois chapitres traitent des 3 missions sous Akbar dont la première fut sollicitée par ce prince sur la suggestion d'un prêtre portugais Julien Pereira et dirigée par le bienheureux Rodolphe Aquaviva et le P. Antonin Monserrate l'annaliste de l'expédition. Dans la troisième nous trouvons les missionnaires bien connus Jérôme Xavier, Emmanuel Pinheiro et le frère Bento de Goes, le futur explorateur du Thibet. Akbar, malgré ses sympathies pour la foi chrétienne, ne fit jamais le pas décisif. Les deux chapitres suivants sont consacrés aux règnes de Jahangir et de Shah Jahan, un troisième aux derniers Mogols. Dans ce dernier, signalons la notice consacrée à deux survivants de la mission les PP. Thieffenthaler et Wendel remarquables par leurs travaux scientifiques. Les chapitres suivants traitent des sujets particuliers ou épisodiques tels que : les œuvres du P. Monserrate, — l'épouse chrétienne d'Akbar — les Bourbons Indiens — un fonctionnaire chrétien du gouvernement Mogol — une dame chrétienne à la Cour Mogole — l'œuvre culturelle et linguistique des Jésuites — les œuvres persanes du P. Jérôme Xavier — les missions et la peinture Mogole — les communautés chrétiennes — Églises, résidences, cimetières. Un dernier chapitre est consacré à la mission thibétaine : Goes — Andrade — Desideri. Des appendices nous donnent un essai de listes des lettres et rapports des missionnaires jésuites, — un relevé des publications du P. Hosten, — une chronologie des événements concernant la mission et une généalogie des rois Mogols.

A. De Bil, s. i.

A. Segers. *La Chine. Le peuple, sa vie quotidienne et ses cérémonies.* Anvers, « De Sikkel », 1932, (24×20 cm.). 242 p., 160 planches. Prix : 360 frs.

Seul un missionnaire possédant l'expérience, l'esprit d'observation et le sens artistique du P. Segers, pouvait nous donner une œuvre si riche au point de vue documentaire sur l'empire du Milieu. Le sous-titre précise le point de vue auquel s'est placé l'auteur : c'est le peuple chinois dans sa vie la plus intime et non pas dans les fastes de son histoire qu'il veut nous présenter. En treize chapitres, l'auteur nous fait prendre contact avec tous les aspects de la vie populaire et du pays. La disposition de la matière est heureuse : premier contact avec le pays, le Chinois hors de chez lui, dans les chapitres : voyage et auberges ; la vie au village ; la famille et les différentes étapes de sa formation et de son existence : mariage, vie quotidienne, naissance, éducation, enterrement. Vie sociale : justice et administration : les villes. Peut-être eût-on pu placer le XIIIe ch. : Croyances et usages dans le cercle de famille avant les ch. XI : les mandarins, les tribunaux, et XII : la vie en ville. Un compte rendu ne peut donner une idée de la richesse documentaire de cette œuvre. Cette richesse se trouve comblée par la collection unique de photos qui termine ce beau volume. On ne trouvera nulle part une abondance si grande de documents sur tous les aspects de la vie chinoise. Que dire de la finesse d'exécution ! Nombre de ces photos sont de véritables œuvres d'art, des tableaux avec leurs contrastes et leurs harmonies de lumière et d'ombre. Il nous faut regretter que la langue de l'auteur ne réponde pas toujours à tant de richesses documentaires et à une si grande perfection d'exécution typographie et photographique. Quelques retouches auraient pu faire disparaître ces ombres. A. De Bil, s. I.

A. Vaeth, S. I. *Johann Adam Schall von Bell, S. J.* Coll. Veröffentlichungen des Rheinischen Museums in Köln. II. Band. Cologne, Bachem, 1933, (24×16 cm.), XX-380 p. Prix : 9 Mk.

Dans les nombreuses biographies missionnaires, saints, bienheureux et martyrs sont largement représentés, tandis que d'autres figures, souvent plus importantes au point de vue missiologique, sont laissées dans l'ombre. On n'en est que plus heureux de rencontrer un ouvrage excellent comme celui du P. Vaeth sur le célèbre Jésuite Adam Schall (1592-1666) qui fut peut-être le plus grand missionnaire allemand. Cet homme, dont l'action débordante n'avait d'égale que sa droiture, travailla à Pékin pendant 35 ans. Grâce à ses connaissances scientifiques supérieures, il joua, comme directeur de l'observatoire impérial et comme ami et conseiller du jeune empereur Shun-chi, un rôle très important dans l'histoire de la mission chinoise du XVIIe siècle. « Après Dieu, il fut le rempart et le refuge des chrétiens » (p. 200).

Pour les Belges, le P. Schall n'est pas tout à fait un étranger : Sa mère était une Scheiffart de Mérode, et son disciple préféré fut le célèbre P. Verbiest, S. I., qui lui succéda à l'observatoire de Pékin.

Des années durant, le P. Vaeth a réuni une documentation très étendue et l'a soumise à un pénétrant travail de critique; mais il a eu le bon sens de

ne pas alourdir la biographie par d'innombrables notes et références, les 2000 documents utilisés dans ce livre devant paraître en édition séparée. Pour tout ce qui concerne les divers travaux d'astronomie du P. Schall et les documents originaux en langue chinoise, l'auteur a profité de la collaboration désintéressée du R. P. Van Hee, sinologue et astronome distingué.

Enfin, c'est avec plaisir que l'on constate comment l'auteur a traité avec pleine objectivité les conflits qui marquèrent surtout les dernières années de son héros. Car les fonctions délicates du P. Schall à la cour impériale, son caractère souvent mal compris, et sa part considérable dans la polémique sur les rites chinois lui suscitèrent beaucoup de difficultés. Ces dernières indications font deviner le grand intérêt du sujet. De plus, le P. Vaeth, en missiologue compétent et en écrivain de talent, a su en tirer un tel parti que la lecture de ces pages d'histoire devrait passionner tout homme cultivé

F. PLATTNER, S. I.

**H. Dubois, S. I.** *Le Répertoire africain.* Lille, Procure des Missions C.C.M., 1932, (22 × 14 cm.), XVIII-400 p. Prix : 15 frs.

Tous ceux qui s'intéressent à l'Afrique rendent hommage au dévoué P. Dubois pour ce vaste travail. En vue de garder au volume son caractère de manuel, il lui a fallu forcément rester incomplet sur nombre de questions. Le but de l'ouvrage, n'en déplaise aux spécialistes trop exigeants, n'était pas de les épuiser toutes, mais bien « d'initier, informer et suggérer ». L'auteur y a réussi. Géographie, ethnologie, missiologie, questions coloniales, bibliographie, tout a été touché. Sur ces problèmes si complexes, le chercheur peut du moins trouver des renseignements suffisants pour amorcer une étude plus approfondie.

L'ouvrage doit être tenu à jour par des suppléments et par la publication de l'A. F. E. R. (Africanae Fraternae Ephemerides Romanae), organe de la Conférence Romaine des Miss. Cath. d'Afrique, dont l'ambition est de réaliser le trait d'union entre ces missions si diverses. Hélas! depuis juin 1932, deux numéros seulement ont pu paraître.

La tâche, du reste, est délicate : certains questionnaires (tel celui sur les séminaires) ne risquent-ils pas, par exemple, de se heurter à de légitimes susceptibilités, et, du coup, de rester sans réponse? Grouper en commun les expériences serait fort utile, mais qui aimera à exposer les motifs de ses déboires? Et pourtant, la collaboration de tous les missionnaires serait si souhaitable! Elle se réalisera peu à peu, nous en avons la conviction.

En attendant, ce manuel rendra service à tous, tant aux vétérans qu'aux aspirants-missionnaires et aux cercles d'études des collèges et séminaires. Puisse-t-il obtenir une large diffusion! P. SWARTENBROECKX, S. I.

*Missionnaires en Afrique Française. Aventures et récits.* Paris, Éditions Dillen, 1933, (20 × 15 cm.), 186 p., nombreuses grav. Prix : 12 frs.

Les Pères du Saint-Esprit ont réuni en ce volume, outre le récit de l'odyssée de leurs premiers missionnaires au Sénégal, une dizaine de lettres, la plupart très actuelles, provenant de leurs divers territoires de missions en Afrique. Les jeunes gens qui aspirent à la vie apostolique dans ces régions en

trouveront ici une idée assez exacte, ni trop flattée ni trop sombre : déboires et consolations, tout s'y trouve, pêle-mêle, comme dans la réalité. Que ces tableaux sont éloquents et sincères ! Une centaine d'hélios et quelques jolis dessins du R. P. Briault illustrent agréablement cette instructive lecture.

P. SWARTENBROECKX, S. I.

**P. Lhande.** *Notre épopée missionnaire. Madagascar. 1832-1932.* Paris, Plon, 1932, (20 × 13 cm.), XXXII-266 p., nombreuses gravures. Prix : 20 frs.

Les qualités que nous admirons dans les récits de la banlieue parisienne et les radio-sermons, nous les retrouvons ici : simplicité, art d'épingler le détail piquant ou attendrissant; surtout sympathie ardente, amour largement humain et bien chrétien pour les malheureux. Le P. Lhande est toujours apôtre.

Pas de grandes considérations, faciles, souvent vagues et peu utiles. Non, la notation directe des paysages, de toute la nature, des mœurs et de l'âme malgaches, de l'activité des missionnaires et de leur âme aussi. Partout, cet esprit vraiment chrétien de sympathie, de vues larges, qui ne dissimule pas les faiblesses ou les fautes, mais qui ne les exagère pas non plus et n'omet aucune qualité.

Ce livre plein de renseignements précis, très alerte pourtant, est d'une lecture fort attachante; s'il fait sourire, il émeut profondément aussi. Il nous élève constamment, sans effort à cette chose merveilleuse et bonne, toute chrétienne : l'admiration.

C. SEVRAIN, S. I.

---

## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

### Varia.

« *Je ne crois que ce que je comprends* ». — « *J'ai deux bons motifs de faire carême* ». — « *Je fais mes Pâques* ». Tracts populaires de 2 pages, (21 × 30 cm.), édités par l' « Oeuvre des Tracts ». 11, rue des Récollets. Louvain. Prix : 4,75 frs le cent.

Le Père Croizier, rédacteur des Tracts de l'Action Populaire à Paris, écrit : « Vos tracts sont des merveilles typographiques... à deux couleurs !... et qui forcent la lecture... La rédaction est vive, allante, pointue... Dans tous ceux-ci vous faites appel surtout en bon sens ». Nous recommandons cette Oeuvre des Tracts au clergé et aux hommes d'œuvre. Elle est le meilleur moyen d'apostolat, auprès de ceux qui ne fréquentent plus l'église. L'œuvre a édité en avril un tract sur la messe et fera paraître en mai un tract sur la Sainte Vierge, en juin un tract sur le mariage.

P. d. B.

J. PETIT. *Pour devenir chrétien. Préparation des adultes au Baptême.* Paris, Enault, 1931, (19 × 12 cm.), 104 p. Prix : 5 frs.

Excellent petit livre, clair, précis, méthodique. Nous signalons que civilisé ne s'oppose pas à indigène (p. 62).

C. SEVRAIN, S. I.

J. ROBERT et G. REMY, *L'abbé Wetterlé.* 3e éd., Paris, Plon, 1932, (19 × 12 cm), XVI-258 p. Prix : 12 frs.

A qui voudrait avoir une idée de ce que fut l'Abbé Wetterlé, il suffirait de contempler la photographie insérée au début de cet ouvrage. C'est la vie d'un convaincu, d'un ardent et d'un batailleur, vivant tout entier son idéal. Le style vif, et pittoresque le remet vraiment en scène, et nous reporte aux jours de lutte en Alsace. J. COMELIAU, S. I.

*Vaincre. 1re Année, n° 1, 15 janvier, 1934,* (24 × 16 cm.), 28 p. Prix : 2 frs. le n°.

Revue de piété, mensuelle, destinée aux malades et à tous ceux qui souffrent. Comité de rédaction : S. Fouché, F. Mauriac, P. Péguy. Secrétariat et trésorerie : Mme M. Bresard, 8 bis, Avenue Percier, Paris 8e. Conditions d'abonnement : France : 15 frs. Étranger : 25 frs.

M. LEVÉ. *Qu'est ce-qu'une Religieuse d'Ernemont.* Rouen, Imprim. des Petites Affiches, 1932, (21 × 14 cm.), 24 p., 5 gravures.

Dans ce sermon de profession, le prédicateur esquisse à grands traits l'histoire d'une Congrégation fondée en 1690 en Normandie pour s'occuper des enfants et des malades. Elle serait la première Congrégation à vœux simples. Malgré son âge, cet Institut est tout moderne par son esprit (Dévotion au S. C.) et ses œuvres (toutes les œuvres paroissiales). J. C.

J. P. WOZNIAK. *Von Mensch zu Mensch. Priesterbriefe. Künstlerbriefe. Frauenbriefe.* Regensburg, Pustet, 1933, (19 × 11 cm), 76 p., 80 p,, 72 p., Prix : 4,50 Mk. les 3 volumes.

Extraits de lettres, à portée religieuse et morale, de prêtres, d'artistes et de femmes célèbres du XIXe siècle. Ce contact « d'âme à âme » a quelque chose de touchant et offre un grand intérêt aux directeurs spirituels et à ceux qui s'occupent de psychologie religieuse. On y trouve en effet une foule de manifestations spontanées du phénomène religieux et de ses répercussions dans la vie intime des hommes. H. SPODEN, S. I.

H. MOHR. *Allhier verkauft man Weisheit.* Fribourg-e-B., Herder, 1931, (23 × 15 cm.), VIII-174 p. Prix : 3 Mk.

Le conteur populaire H. Mohr a constaté que notre jeunesse a perdu le souvenir de tant de charmantes historiettes, autrefois si familières. On ne fait rien pour sauver de l'oubli ce que la littérature ancienne et moderne a amassé de sagesse et de bon sens pendant des siècles. Pour remédier à cette lacune, l'auteur nous présente en ce volume 165 des plus jolies paraboles, fables, légendes ou historiettes qu'il ait trouvées dans la littérature allemande. Nous ne pouvons que le féliciter de son choix judicieux et de la haute valeur littéraire des récits présentés. H. SPODEN, S. I.

---

*Les Gérants :* ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

---

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*